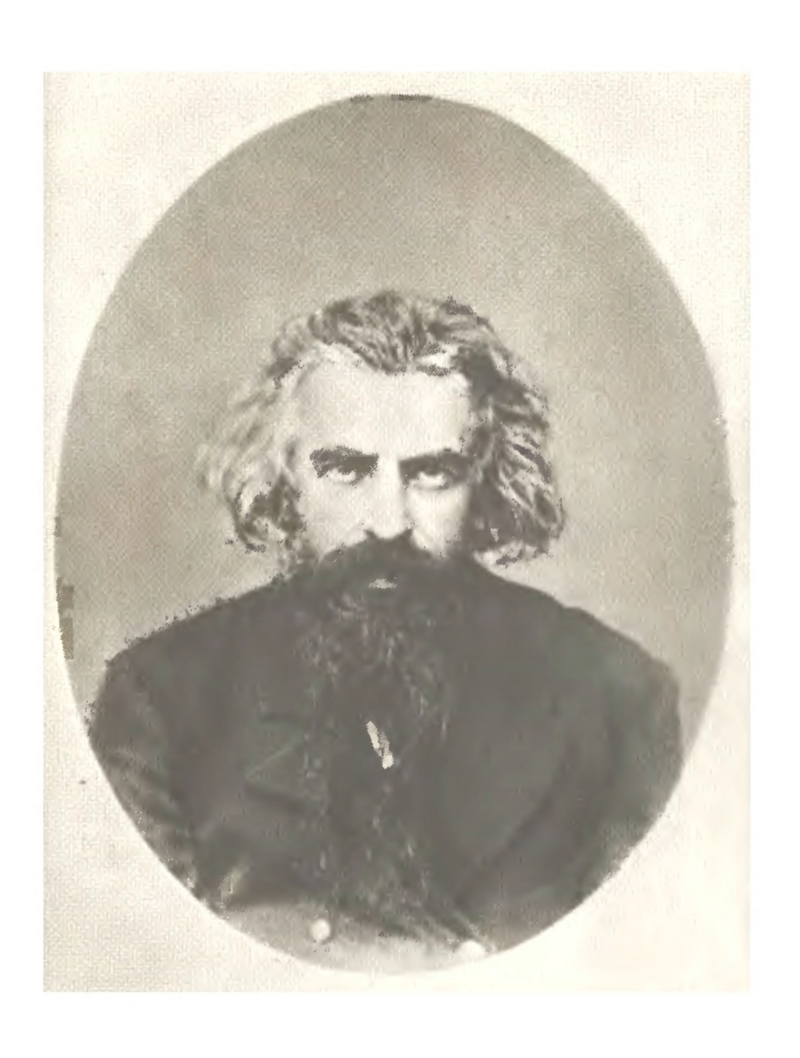
В.С. СОЛОВЬЕВ



ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

В. С. СОЛОВЬЕВ

Сочинения в двух томах

том

2

ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

—

ФИЛОСОФСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРАВДА»
1989

ЖУРНАЛ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ АН СССР
ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР

Составление, подготовка текста и примечания

Н. В. КОТРЕЛЕВА и Е. Б. РАШКОВСКОГО

На фронтисписе: Вл. Соловьев.

Фотография Е. Мрозовской. 1900 г.

С $\frac{0301000000 — \text{Без объявл.}}{080(02)—89}$ Без объявл.— 89. Подписное

ЧТЕНИЯ
О
БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

ЧТЕНИЕ ПЕРВОЕ

Я буду говорить об истинах положительной религии — о предметах очень далеких и чуждых современному сознанию, интересам современной цивилизации. Интересы современной цивилизации — это те, которых не было вчера и не будет завтра. Позволительно предпочитать то, что одинаково важно во всякое время.

Впрочем, я не стану полемизировать с теми, кто в настоящее время отрицательно относится к религиозному началу, я не стану спорить с современными противниками религии,— потому что они правы. Я говорю, что отвергающие религию в настоящее время правы, потому что современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть.

Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего. Очевидно, что если признавать действительность такого безусловного начала, то им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит. Если допускать безусловное средоточие, то все точки жизненного круга должны соединяться с ним равными лучами. Только тогда является единство, цельность и согласие в жизни и сознании человека, только тогда все его дела и страдания в большой и малой жизни превращаются из бесцельных и бессмысленных *явлений* в разумные, внутренно необходимые *события*. Совершенно несомненно, что такое всеобъемлющее, центральное значение должно принадлежать религиозному началу, если вообще признавать его, и столь же несомненно, что в действительности для современного цивилизованного человечества, даже для тех в среде его, кто признает религиозное начало, религия не имеет этого всеобъемлющего и центрального значения. Вместо того, чтобы быть всем во всем, она прячется в очень маленький и очень далекий уголок нашего внутреннего мира, является одним

из множества различных интересов, разделяющих наше внимание.

Современная религия есть вещь очень жалкая — собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения, нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность, как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие — нет.

За отсутствием безусловного средоточия является у нас столько же относительных, временных центров жизни и сознания, сколько есть у нас различных потребностей и интересов, вкусов и влечений, мнений и взглядов.

Останавливаться на умственном и нравственном разладе и безначалии, господствующих в настоящее время не только в обществе, но в голове и сердце каждого отдельного человека, было бы излишне,— это дело слишком известное для каждого, кто когда-нибудь всматривался в себя и вокруг себя.

Это безначалие, этот разлад есть несомненный, очевидный факт; но такой же несомненный и очевидный факт есть то, что человечество не может остановиться на этом, что оно во всяком случае ищет единящего и связующего начала. Мы видим в самом деле, что и современная западная цивилизация, отвергнувшая религиозное начало, как оказавшееся субъективным и бессильным в данной своей форме, и эта цивилизация, однако, стремится вне религиозной сферы найти некоторые связующие начала для жизни и сознания, стремится заменить чем-нибудь отвергнутых богов. Хотя по господствующему убеждению все концы и начала человеческого существования сводятся к наличной действительности, к данному природному бытию, и вся наша жизнь должна быть замкнута «в тесный круг подлунных впечатлений», однако и в этом тесном круге современная цивилизация усиливается найти для человечества единящее и организующее начало.

Этим стремлением организовать человечество вне безусловной религиозной сферы, утвердиться и устроиться в области временных, конечных интересов, этим стремлением характеризуется вся современная цивилизация.

Наиболее последовательно, с наибольшим сознанием и полнотой проявляется это стремление в двух современных построениях, из которых одно — я разумею *социализм* — относится по преимуществу к практическим интересам общественной *жизни,* другое — я разумею *позити-*

визм — имеет в виду теоретическую область научного *знания.*

Как социализм, так и позитивизм не стоят к религии в прямом отношении ни отрицательном, ни положительном: они хотят только занять пустое место, оставленное религией в жизни и знании современного цивилизованного человечества. С этой точки зрения они и должны быть оцениваемы.

И, во-первых, я не буду опровергать социализм. Обыкновенно он опровергается теми, которые боятся его правды. Но мы держимся таких начал, для которых социализм не страшен. Итак, мы можем свободно говорить *о правде социализма.* И прежде всего он оправдывается исторически как необходимое следствие, как последнее слово предшествующего ему западного исторического развития.

Французская революция, с которой ясно обозначился существенный характер западной цивилизации как цивилизации внерелигиозной, как попытки построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто мирских, внешних началах, французская революция, говорю я, провозгласила как основание общественного строя — права *человека* вместо прежнего божественного права. Эти *права* человека сводятся к двум главным: *свободе* и *равенству,* которые должны примиряться в *братстве*[1]. Великая революция провозгласила свободу, равенство и братство. Провозгласила, но не осуществила: эти три слова так и остались пустыми словами. Социализм является попыткой осуществить действительно эти три принципа. Революция установила гражданскую свободу. Но при существовании данного общественного неравенства освобождение от одного господствующего класса есть подчинение другому. Власть монархии и феодалов только заменяется властью капитала и буржуазии. Одна свобода еще ничего не дает народному большинству, если нет равенства. Революция провозгласила и это последнее. Но в нашем мире, основанном на борьбе, на неограниченном соревновании личности, *равенство прав* ничего не значит без *равенства сил.* Принцип равенства, равноправность оказалась действительною только для тех, кто имел в данный исторический момент силу.

---

[1] Если признано верховное значение человека как такого, его самозаконность, то отсюда само собою вытекает признание его *свободы,* так как ничто не может иметь власть над ним, источником всякой власти; а так как свойство быть человеком одинаково принадлежит всем людям, то отсюда же вытекает и равенство.

Но историческая сила переходит из одних рук в другие, и как имущественный класс, буржуазия, воспользовался принципом равенства для своей выгоды, потому что в данную историческую минуту за этим классом была сила, так точно класс неимущий, пролетариат, естественно стремится воспользоваться тем же принципом равенства в свою пользу, как только в его руки перейдет сила.

Общественный строй должен опираться на какое-нибудь положительное основание. Это основание имеет или характер безусловный, сверхприродный и сверхчеловеческий, или же оно принадлежит к условной сфере данной человеческой природы: общество опирается или на *воле Божией,* или на воле людской, на *воле народной.* Против этой дилеммы нельзя возражать тем, что общественный строй может определяться силой государственной власти правительства, ибо сама эта государственная власть, само правительство на чем-нибудь опирается: или на воле Божией, или на воле народной.

Первый член дилеммы был отвергнут западной цивилизацией: французская революция, решительно разделавшись с традиционными началами, решительно установила демократический принцип, по которому общественный строй опирается на воле народа. Воля народа, с этой точки зрения, есть не более как воля совокупности лиц, составляющих народ. В самом деле, великая революция начала с провозглашения, что человек как такой имеет безусловные права, имеет их по природе, в силу своего человеческого достоинства; а так как всем лицам одинаково принадлежит общечеловеческое достоинство, составляющее источник всех прав, то все лица необходимо равноправны. Каждое из этих лиц само по себе имеет законодательную власть, в результате же законодательная власть принадлежит большинству этих лиц, большинству народа.

Если воля народного большинства есть основание и единственное основание всех прав и всякого закона и если воля народного большинства естественно ставит себе предметом благосостояние этого большинства, то это благосостояние является высшим правом и законом. И если один класс, если меньшинство народа пользуется в действительности бо́льшим материальным благосостоянием, нежели большинство, то с этой точки зрения это является злоупотреблением и неправдой.

Таково настоящее положение дела. Революция, утвердившая в принципе *демократию,* на самом деле произвела

пока только плутократию. Народ управляет собою только de jure, de facto же верховная власть принадлежит ничтожной его части — богатой буржуазии, капиталистам. Так как плутократия по природе своей вообще доступна для всякого, то она и является царством свободного соревнования, или конкуренции. Но эта свобода и равноправность являются для большинства только как отвлеченная возможность. Существование наследственной собственности и ее сосредоточение в немногих руках делает из буржуазии отдельный привилегированный класс, а огромное большинство рабочего народа, лишенное всякой собственности, при всей своей отвлеченной свободе и равноправности в действительности превращается в порабощенный класс пролетариев, в котором равенство есть равенство нищеты, а свобода очень часто является как свобода умереть с голоду. Но существование постоянного пролетариата, составляющее характеристическую черту современной западной цивилизации, именно в ней-то и лишено всякого оправдания. Ибо если старый порядок опирался на известные абсолютные принципы, то современная плутократия может ссылаться в свою пользу только на силу факта, на исторические условия. Но эти условия меняются; на исторических условиях было основано и древнее рабство, что не помешало ему исчезнуть. Если же говорить о справедливости, то не справедливо ли, чтобы богатство принадлежало тому, кто его производит, т. е. рабочим? Разумеется, капитал, т. е. результат предшествовавшего труда, столь же необходим для произведения богатства, как и настоящий труд, но никем и никогда не была доказана необходимость их исключительного разделения, т. е. что одни лица должны быть *только* капиталистами, а другие *только* рабочими.

Таким образом, стремление социализма к равноправности материального благосостояния, стремление перенести это материальное благосостояние из рук меньшинства в руки народного большинства является совершенно естественным и законным с точки зрения тех принципов, которые были провозглашены французской революцией и легли в основание всей современной цивилизации.

Социализм является как сила исторически оправданная и которой бесспорно принадлежит на Западе ближайшее будущее. Но он не хочет быть только исторической силой, иметь только условное оправдание, он хочет быть высшей нравственной силой, имеет притязание на осуществление безусловной правды в области общественных от-

ношений. Но тут социализм неизбежно, роковым образом вступает в противоречие с самим собою, и несостоятельность его становится очевидною. Он хочет осуществить правду в обществе — в чем же состоит эта правда? Опять-таки в равномерности материального благосостояния. Одно из двух: или материальное благосостояние есть цель само по себе,— в таком случае, так как стремление к материальному благосостоянию есть только натуральный факт человеческой природы, то утверждение этого стремления как принципа не может иметь никакого нравственного значения. Социализм при первом своем появлении провозгласил восстановление прав материи; материя действительно имеет свои права, и стремление к осуществлению этих прав очень естественно, но это и есть только одно из натуральных стремлений человека и, конечно, не самое лучшее: значения безусловной правды очевидно здесь быть не может. Провозглашать восстановление прав материи как нравственный принцип — все равно что провозглашать восстановление прав эгоизма, как это и сделал один основатель социально-религиозной секты в Америке, поставивший на место десяти Моисеевых заповедей свои двенадцать, из которых первая гласит: «люби самого себя»,— требование совершенно законное, но, во всяком случае, излишнее. Или же материальное благосостояние само по себе не есть цель для социализма, а целью является только справедливость в распределении этого благосостояния.

Справедливость, в нравственном смысле, есть некоторое самоограничение своих притязаний в пользу чужих прав; справедливость, таким образом, является некоторым пожертвованием, самоотрицанием, и чем больше самопожертвования, чем больше самоотрицания, тем в нравственном смысле лучше. В таком случае, становясь на нравственную точку зрения, невозможно придавать никакого нравственного значения со стороны рабочего класса требованию равномерного распределения материального благосостояния, так как здесь справедливость — если есть тут справедливость — является для этого класса тождественною с его выгодами,— требование, следовательно, своекорыстное и потому не может иметь нравственного значения.

Социализм иногда изъявляет притязание осуществлять христианскую мораль. По этому поводу кто-то произнес известную остроту, что между христианством и социализмом в этом отношении только та маленькая разница, что

христианство требует отдавать свое, а социализм требует брать чужое.

Но если даже допустить, что требование экономического равенства со стороны неимущего класса есть требование только своего, справедливо ему принадлежащего, то и в таком случае это требование не может иметь нравственного значения в положительном смысле, ибо брать свое есть только *право,* а никак не заслуга. В своих требованиях, если и признать их справедливыми, рабочий класс стоит очевидно на юридической, а не на нравственной точке зрения.

Но если социализм не может иметь нравственного значения в качестве своекорыстного стремления неимущего класса, то это, конечно, не мешает ему представлять нравственный характер как требование общественной правды безотносительно к тем, кто это требование заявляет. И действительно, социализм, во всяком случае, прав, восставая против существующей общественной неправды,— но где корень этой неправды? Очевидно, в том, что общественный строй основывается на эгоизме отдельных лиц, откуда происходит их соревнование, их борьба, вражда и все общественное зло.

Если же корень общественной неправды состоит в эгоизме, то правда общественная должна основываться на противоположном, т. е. на принципе самоотрицания или любви.

Для того, чтобы осуществить правду, каждое отдельное лицо, составляющее общество, должно положить предел своему исключительному самоутверждению, стать на точку зрения самоотрицания, отказаться от своей исключительной воли, пожертвовать ею. Но в пользу кого? Для кого, с нравственной точки зрения, следует жертвовать своей волей? В пользу ли других отдельных лиц, из которых каждое само стоит на эгоизме, на самоутверждении,— в пользу ли всех вместе? Но, во-первых, жертвовать своей волей, своим самоутверждением в пользу всех — *невозможно,* ибо все, как совокупность отдельных лиц, не составляют и не могут составлять действительной цели человеческой деятельности, они не даны как действительный реальный предмет, каковым всегда являются только некоторые, а не все; во-вторых, такое самопожертвование было бы и несправедливо, потому что, отрицая эгоизм в себе, несправедливо было бы утверждать его в других, поддерживать чужой эгоизм.

Итак, осуществление правды или нравственного начала возможно только по отношению к тому, что по самой природе своей есть правда. Нравственною границей эгоизма в данном лице может быть не эгоизм других, не самоутверждающаяся их воля, а только то, что само по себе не может быть исключительным и эгоистичным, что само по себе, по своей природе есть правда. Только тогда воля всех может быть для меня нравственным законом, когда эти все сами осуществляют правду, сами причастны безусловному нравственному началу. Следовательно, любовь и самопожертвование по отношению к людям возможны только тогда, когда в них осуществляется безусловное, выше людей стоящее начало, по отношению к которому все одинаково представляют неправду и все одинаково должны отречься от этой неправды.

В противном случае, если такого безусловного нравственного начала не признается, если другие все являются только как условные существа, представляющие известную натуральную силу, то подчинение им будет только насилием с их стороны. Всякая власть, не представляющая собою безусловного начала правды, всякая такая власть есть насилие, и подчинение ей может быть только вынужденное.[1] *Свободное* же подчинение каждого всем, очевидно, возможно только тогда, когда все эти сами подчинены безусловному нравственному началу, по отношению к которому они *равны* между собою, как все конечные величины равны по отношению к бесконечности. По природе люди неравны между собою, так как обладают неодинаковыми силами, вследствие же неравенства сил они необходимо оказываются в насильственном подчинении друг у друга, следовательно, по природе они и несвободны; наконец, по природе люди чужды и враждебны друг другу, природное человечество никак не представляет собою братства. Если, таким образом, осуществление правды невозможно на почве данных природных условий — в царстве природы, то оно возможно лишь в царстве благодати, т. е. на основании нравственного начала как безусловного или божественного.

---

[1] При этом совершенно безразлично, отдельный ли человек, или большинство народа, или даже большинство всего человечества заявляют притязание на такую власть, потому что количество само по себе, очевидно, не дает никакого нравственного права, и масса как масса не представляет никакого внутреннего преимущества (если же говорить об удобстве, то, без всякого сомнения, деспотизм одного гораздо *удобнее* деспотизма массы: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανί. εἷς κοίρανος ἔστω)

Таким образом, социализм своим требованием общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечных природных основаниях логически приводит к признанию необходимости безусловного начала в жизни, т. е. к признанию религии. В области знания к такому же заключению приводит *позитивизм.*

Против традиционной теологии были провозглашены так называемым просвещением XVIII века права человеческого разума. Но разум есть только средство, орудие или среда познания, а не содержание его. Разум дает идеальную *форму,* содержание же разума или разумного познания есть *реальность,* и притом, так как реальность сверхприродная, метафизическая, отвергнута рассудочным просвещением, то остается только условная реальность данных природных явлений. Истина есть данный факт, то, что совершается или бывает. Таков общий принцип позитивизма. В нем нельзя не видеть законного стремления *реализовать* истину, осуществить ее в крайних пределах действительности, показать как видимый осязательный факт; точно так же, как и в социализме нельзя отрицать законного стремления реализовать нравственное начало, провести его в крайние пределы жизни, в сферу материальных экономических отношений. Но как для того, чтобы правда могла быть осуществлена человеком в низшей сфере жизни, она должна прежде существовать сама по себе независимо от человека, точно так же и истина прежде, чем стать фактом для человека, должна иметь собственную независимую реальность. В самом деле, как отдельная данная воля не представляет сама по себе никакого добра, никакой правды, а становится праведной только чрез нормальное отношение или согласие со всеобщей волей — и всеобщей не в смысле механического соединения воли многих или всех, а в смысле воли по природе своей всеобщей, т. е. воли Того, кто есть все, воли Божией; точно так же отдельный факт, отдельное явление очевидно не представляет истины само по себе, в своей отдельности, а признается истинным лишь в нормальном отношении, в логической связи или согласии со всем или с реальностью всего — и притом *всего* опять-таки не в механическом смысле, не в смысле совокупности всех явлений или фактов, ибо, во-первых, такая совокупность не может существовать в нашем познании, так как число фактов или явлений неисчерпаемо и, следовательно, не может представлять определенной суммы, а

во-вторых, если бы такая совокупность и существовала, то она все-таки не составляла бы сама по себе истины, потому что если каждый отдельный факт не есть истина, то, очевидно, из соединения всех таких фактов, которые не суть истина, нельзя получить истины (как множество нулей не произведут единицу и множество негодяев не составят одного праведника); следовательно, реальность всего, всеобщая или всецелая реальность, есть реальность *Того, кто есть все,* — реальность Божия. Но эта безусловная реальность доступна сама по себе только непосредственному восприятию, внутреннему откровению, то есть она составляет предмет *религиозного* знания.

Итак, и социализм и позитивизм, если последовательно развивать их принципы, приводят к требованию религиозного начала в жизни и знании.

Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом. Это начало, как всецелое или всеобъемлющее, ничего не исключает, а потому истинное воссоединение с ним, истинная религия не может исключать, или подавлять, или насильственно подчинять себе какой бы то ни было элемент, какую бы то ни было живую силу в человеке и его мире.

Воссоединение, или религия, состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу, а через него и в нем к правильному согласному отношению их между собою.

Так как безусловное начало, по существу своему, не допускает исключительности и насилия, то это воссоединение частных сторон жизни и индивидуальных сил со всецелым началом и между собою должно быть безусловно *свободным;* притом все эти начала и силы, каждое в своих пределах, в пределах своего назначения или своей идеи, имеют *равное* право на существование и развитие. Но так как они все соединены в одно общее безусловное целое, к которому все они относятся как различные, но одинаково необходимые элементы, то они представляют между собою полную солидарность, или *братство.*

Таким образом, с этой стороны религиозное начало является как единственно действительное осуществление свободы, равенства и братства.

Я сказал, что по смыслу религиозной идеи воссоединение отдельных существ и частных начал и сил с безусловным началом должно быть свободным; это значит, что эти отдельные существа и эти частные начала сами от се-

бя или по своей воле должны прийти к воссоединению и безусловному согласию, сами должны отказаться от своей исключительности, от своего самоутверждения или эгоизма.

Путь к спасению, к осуществлению истинного равенства, истинной свободы и братства лежит через самоотрицание. Но для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: для того, чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того, чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него, должны *стоять на своем,* стремиться к исключительному господству и безусловному значению, ибо только реальный опыт, изведанное противоречие, испытанная коренная несостоятельность этого самоутверждения может привести к вольному отречению от него и к сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом.

Отсюда виден великий смысл отрицательного западного развития, великое назначение западной цивилизации. Она представляет полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры. Через несостоятельность и роковой неуспех этого стремления является самоотрицание, самоотрицание же приводит к свободному воссоединению с божественным началом.

Коренной поворот, великий кризис в сознании западного человечества уже начался. Ясным выражением его являются развитие и успех пессимистических воззрений, по которым существующая действительность есть зло, обман и страдание, источник же этой действительности и, следовательно, этого зла, обмана и страдания лежит в самоутверждающейся воле, в жизненном хотении, и значит, спасение — в отрицании этой воли, в самоотрицании.

Это пессимистическое воззрение, этот поворот к самоотрицанию является пока только в теории, в философской системе, но можно с уверенностью предвидеть, что скоро — именно, когда на Западе социальная революция достигнет победы и, достигнув победы, увидит бесплодность этой победы, увидит свою собственную несостоятельность, невозможность основать согласный и правильный общественный строй, осуществить правду на основаниях условного преходящего бытия, когда западное человечество убедится самым делом, самою историческою

действительностью в том, что самоутверждение воли, как бы оно ни проявлялось, есть источник зла и страдания,— тогда пессимизм, поворот к самоотрицанию перейдет из теории в жизнь, тогда западное человечество будет готово к принятию религиозного начала, положительного откровения истинной религии.

Но, по закону разделения исторического труда, один и тот же культурный тип, одни и те же народы не могут осуществить двух мировых идей, сделать два исторические дела, и если западная цивилизация имела своею задачей, своим мировым назначением осуществить отрицательный переход от религиозного прошлого к религиозному будущему, то положить начало самому этому религиозному будущему суждено другой исторической силе.

ЧТЕНИЕ ВТОРОЕ

Я сказал, что назначение западного развития, западной внерелигиозной цивилизации — служить необходимым переходом для человечества от религиозного прошлого к религиозному будущему.

Мы можем получить некоторое понятие об общем характере этого будущего, если рассмотрим, чем грешило религиозное прошлое, в чем его главная неправда, вызвавшая необходимость отрицания и отрицательного перехода к иным формам.

Религиозное прошлое, о котором я говорю, представляется римским католичеством. Хотя несостоятельность этой формы сознана уже, но до тех пор, пока не совершится переход от нее к новой и лучшей, и притом еще более положительной и всеобъемлющей форме, до тех пор католичество сохранит и свою условную силу и свое условное право. Пока не осуществятся в жизни и сознании цивилизованного человечества положительные зиждущие начала будущего, до тех пор положительное прошедшее еще тяготеет над отрицательным настоящим. Оно может быть упразднено, и действительно и окончательно упразднится только таким началом, которое даст больше, чем оно, а не пустым и немощным отрицанием. Поэтому-то католичество все стоит еще и ведет упорную борьбу против умственного и социального прогресса,— прогресса, который получит только тогда роковую, неодолимую силу над старым началом, когда достигнет положительных выводов, когда получит такие основы, на

которых возможно будет создание нового мира не только более *свободного,* но и более *богатого духовными силами.*

Но кто же решится сказать, что современная Европа богаче духовными силами хотя бы католической и рыцарской Европы средних веков?

В настоящее время ведется у наших западных соседей так называемая культурная борьба против католичества; в этой борьбе для беспристрастного человека невозможно стать ни на ту, ни на другую сторону.

Если справедливо защитники культуры упрекают католичество в том, что оно употребляло насилие против врагов христианства, как бы следуя примеру своего патрона апостола Петра, который вынул меч в защиту Христа в саду Гефсиманском, если справедливо упрекают католичество в том, что оно стремилось создать внешние земные формы и формулы для духовных божественных предметов, как бы следуя примеру того же апостола, который хотел создать вещественные кущи для Христа, Моисея и Илии на горе Фаворской во время Преображения, то защитники католичества справедливо могут упрекать современную культуру в том, что она, отказавшись от христианства и религиозных начал в пользу стремления к материальному благосостоянию и богатству, имела для себя худший образец в том другом апостоле, который предал Христа за 30 сребреников.

По весьма понятным причинам к католичеству редко относятся беспристрастно не только с протестантской и рационалистической, но и с положительно-религиозной церковной точки зрения. Справедливо порицая его за стремление «налагать на правду Божью гнилую тяжесть лат земных», не хотят видеть в нем саму эту правду Божию, хотя и в несоответствующей одежде.— Вследствие исторических условий католичество являлось всегда злейшим врагом нашего народа и нашей церкви, но именно поэтому нам следует быть к нему справедливыми.

К римской церкви вполне применяются слова поэта:

Она небес не забывала,
Но и земное все познала,
И пыль земли на ней легла.

Обыкновенно эту пыль земли принимают за самую суть, за идею католичества; между тем на самом деле как общая идея католичества является прежде всего та истина, что все мирские власти и начала, все силы общества и отдельного человека должны быть подчинены началу ре-

лигиозному, что царство Божие, представляемое на земле духовным обществом — церковью, должно обладать царством мира сего.

Если Христос сказал: «Царство Мое не от мира сего», то именно потому, что оно не от мира сего, а выше мира, мир и должен быть подчинен ему, ибо Христос же сказал: «Я победил мир».

Но так как и после этой победы двойственность Божия и Кесарева сохранилась, так как светское общество не слилось с духовным, церковь не ассимилировала себе государство, то вопрос о правильном, долженствующем быть отношении двух властей остается открытым. С религиозной точки зрения на этот вопрос возможен только один общий ответ: если церковь есть действительно царство Божие на земле, то все другие силы и власти должны быть ей подчинены, должны быть ее орудиями. Если церковь представляет собою божественное безусловное начало, то все остальное должно быть условным, зависимым, служебным. Двух одинаково самостоятельных, двух верховных начал в жизни человека очевидно быть не может — он не может служить двум господам. Говорят о строгом разделении, разграничении церковной и гражданской сферы. Но ведь вопрос именно в том, может ли гражданская сфера, могут ли мирские дела быть совершенно независимыми, иметь такую же безусловную самостоятельность, какая должна принадлежать делам божественным, — могут ли внешние гражданские интересы человека быть отделены от его внутренних духовных интересов, не нарушая этим жизненности тех и других? Такое отделение внутренних и внешних начал не есть ли то самое, что называется смертью и разложением? Если временная жизнь человека служит только средством и переходом к жизни вечной, то и все интересы и дела этой временной жизни должны быть только средствами и орудиями для вечных духовных интересов и дел, должны быть так или иначе обусловлены вечною жизнью и царством Божиим, и раз государство и общество признали себя христианскими, такая точка зрения должна быть для них обязательна.

Царство мира должно быть подчинено царству Божию, мирские силы общества и человека должны быть подчинены силе духовной, но какое здесь разумеется подчинение и *как,* какими средствами и способами оно должно быть осуществлено?

Очевидно, что характер и способ этого подчинения должен соответствовать тому безусловному божественному началу, во имя которого требуется подчинение. И если в христианстве Бог признается как любовь, разум и свободный дух, то этим исключается всякое насилие и рабство, всякая слепая и темная вера: подчинение мирских начал началу божественному должно быть свободным и достигаться внутреннею силой подчиняющего начала.

«В дому Отца Моего обителей много», говорит Христос.

Всему есть место в царстве Божием, все может быть связано внутренней гармонической связью, ничто не должно быть подавлено и уничтожено. Духовное общество — церковь — должно подчинить себе общество мирское, возвышая его до себя, одухотворяя его, делая мирской элемент своим орудием и посредством — своим телом, причем внешнее единство является само собою как естественный результат. В католичестве же внешнее единство является не как результат, а как основание и вместе как цель. Но для внешнего единства как цели только одно средство — внешняя сила, и католичество усвоивает ее себе и становится наряду с другими внешними, т. е. мирскими силами. Но, утверждая себя как мирскую внешнюю силу, католичество тем самым очевидно оправдывает и самоутверждение тех других внешних сил, которые оно стремится себе подчинить, и таким образом само делает невозможным это подчинение.

Как высшее начало, — начало общего, католичество требует себе подчинения со стороны частного и единичного, подчинения человеческой личности. Но, становясь внешней силой, оно перестает быть высшим началом и теряет *право* господства над человеческой личностью (как обладающей силою внутреннею), фактическое же господство является как только насилие и подавление, вызывающее необходимый и справедливый протест личности, в чем и заключается существенное значение и оправдание *протестантства.*

Начиная с протестантства западная цивилизация представляет постепенное освобождение человеческой личности, человеческого *я* от той исторической, на предании основанной связи, которая соединяла, но вместе с тем порабощала людей во время средневекового периода. Великий смысл исторического процесса, начавшегося с религиозной реформации, состоит в том, что он обособил человеческую личность, предоставил ее самой себе, чтобы

она могла сознательно и свободно обратиться к божественному началу, войти с ним в совершенно сознательную и свободную связь.

Такая связь была бы невозможна, если бы божественное начало было чисто внешним для человека, если бы оно не коренилось в самой человеческой личности; в таком случае человек мог бы находиться относительно божественного начала только в невольном, роковом подчинении. Свободная же внутренняя связь между безусловным божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение. Человеческая личность только потому может свободно, извнутри соединяться с божественным началом, что она сама в известном смысле божественна, или точнее — причастна Божеству.

Личность человеческая — и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек — имеет безусловное, божественное значение.— В этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией.

Но в чем же состоит эта безусловность, эта божественность человеческой личности?

Безусловность, так же как и другие сходные понятия: бесконечность, абсолютность,— имеет два значения: отрицательное и положительное.

Отрицательная безусловность, несомненно принадлежащая человеческой личности, состоит в способности переступать за всякое конечное, ограниченное содержание, в способности не останавливаться на нем, не удовлетворяться им, а требовать большего, в способности, как говорит поэт, «искать блаженств, которым нет названья и меры нет».

Не удовлетворяясь никаким конечным условным содержанием, человек на самом деле заявляет себя свободным от всякого внутреннего ограничения, заявляет свою отрицательную безусловность, составляющую залог бесконечного развития. Но неудовлетворимость всяким конечным содержанием, частичною ограниченною действительностью, есть тем самым требование действительности всецелой, требование полноты содержания. В *обладании* же всецелою действительностию, полнотою жизни заключается *положительная* безусловность. Без нее или, по крайней мере, без возможности ее отрицательная безусловность не имеет никакого значения или, лучше ска-

зать — имеет значение безысходного внутреннего противоречия. В таком противоречии находится современное сознание.

Западная цивилизация освободила человеческое сознание от всех внешних ограничений, признала отрицательную безусловность человеческой личности, провозгласила безусловные права человека. Но вместе с тем, отвергнувши всякое начало безусловное в положительном смысле, т. е. в действительности и уже по природе обладающее всецелою полнотою бытия, ограничивши жизнь и сознание человека кругом условного и преходящего, эта цивилизация утвердила зараз и бесконечное стремление, и невозможность его удовлетворения.

Современный человек сознает себя внутренно свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, утверждает себя центром всего и между тем в действительности является только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности.

Современное сознание признает за человеческой личностью божественные права, но не дает ей ни божественных сил, ни божественного содержания, ибо современный человек и в жизни и в знании допускает только ограниченную условную действительность, действительность частных фактов и явлений, и с этой точки зрения сам человек есть только один из этих частных фактов.

Итак, с одной стороны, человек есть существо с безусловным значением, с безусловными правами и требованиями, и тот же человек есть только ограниченное и преходящее явление, факт среди множества других фактов, со всех сторон ими ограниченный и от них зависящий, — и не только отдельный человек, но и все человечество. С точки зрения атеистической, не только отдельный человек появляется и исчезает, как все другие факты и явления природы, но и все человечество, вследствие внешних естественных условий появившееся на земном шаре, может вследствие изменения тех же естественных условий бесследно исчезнуть с этого земного шара или вместе с ним. Человек есть все для себя, а между тем самое существование его является условным и постоянно проблематичным. Если б это противоречие было чисто теоретическое, касалось бы какого-нибудь отвлеченного вопроса и предмета, тогда оно не было бы таким роковым и трагическим, тогда его можно было бы оставить в покое, и человек мог бы уйти от него в жизнь, в живые интересы. Но когда противоречие находится в самом цен-

тре человеческого сознания. когда оно касается самого человеческого *я* и распространяется на все его живые силы, тогда уйти, спастись от него некуда. Приходится принять один из членов дилеммы: или человек действительно имеет то безусловное значение, те безусловные права, которые он дает себе сам в своем внутреннем субъективном сознании,— в таком случае он должен иметь и возможность осуществить это значение, эти права; или же, если человек есть только факт, только условное и ограниченное явление, которое сегодня есть, а завтра может и не быть, а чрез несколько десятков лет *наверно* не будет, в таком случае пусть он и будет *только* фактом: факт сам по себе не истинен и не ложен, не добр и не зол,— он только натурален, он только необходим. Так пусть же человек не стремится к истине и добру, все это только условные понятия, в сущности — пустые слова. Если человек есть только факт, если он неизбежно ограничен механизмом внешней действительности, пусть он и не ищет ничего большего этой натуральной действительности, пусть он ест, пьет и веселится, а если невесело, то он, пожалуй, может своему фактическому существованию положить фактический же конец.

Но человек *не хочет* быть только фактом, только явлением, и это нехотение уже намекает, что он действительно не есть только факт, не есть только явление, а нечто большее. Ибо что значит факт, который не хочет быть фактом? — явление, которое не хочет быть явлением?

Это, конечно, еще ничего не доказывает, кроме того, что, принимая первый член дилеммы, становясь решительно и последовательно на сторону механического мировоззрения, мы не избегаем противоречия, а делаем его только более резким.

Но спрашивается: на чем основано само это механическое мировоззрение, по которому человек есть только одно из явлений природы, ничтожное колесо в мировом механизме?

Для того чтобы принять такое воззрение, которое наносит смертельный удар всем существенным стремлениям человека и делает жизнь невозможною для того, кто вполне и последовательно проникся бы этим воззрением,— для того чтобы принять его, нужно иметь, очевидно, очень твердые основания. Если это воззрение противоречит человеческой воле и чувству, то оно должно по крайней мере быть безусловно необходимым для разума, должно обладать безусловной теоретической истиной.

И на это действительно оно заявляет притязание. Но уже странно это притязание на безусловную истинность со стороны воззрения, признающего только условное и относительное. Это — новое противоречие; но допустим и это, допустим, что механическое мировоззрение *может* быть безусловно истинным,— где основание, по которому мы были бы должны действительно признавать его таковым? Как уже давно заметил Лейбниц, всякое учение истинно в том, что оно утверждает, и ложно в том или тем, что оно отрицает или исключает. Так и относительно механического мировоззрения или материализма (употребляю здесь два термина безразлично, так как имею в виду только тот их смысл, в котором они совпадают) мы должны признать, что его общие основные утверждения совершенно истинны. Они сводятся к двум главным: 1) *все существующее состоит из силы и материи,* — и 2) *все совершающееся совершается с необходимостью, или по непреложным законам.*

Эти положения в своей общности ничего не исключают и могут быть признаны и с точки зрения спиритуализма. Действительно, все состоит из материи и силы, но ведь это очень общие понятия. Мы говорим о силах физических, говорим о силах духовных. И те и другие одинаково могут быть действительными силами. Признавая далее вместе с материализмом, что силы не могут существовать сами по себе, а необходимо принадлежат известным реальным единицам, или атомам, представляющим субъекты этих сил, мы можем вместе с Демокритом понимать и субъект духовных сил — человеческую душу — как такую реальную единицу, как особый высшего рода атом или монаду, обладающую, как и все атомы, вечностью.

Если приведенное общее положение не дает никакого основания отрицать самостоятельность духовных сил, которые так же действительны, как силы физические, и если в самом деле все более философские, более логические умы между представителями механического воззрения не отрицают действительности духовных сил и их самостоятельности,— сведение же духовных сил к физическим, утверждение, что душа, что мысль есть такое же выделение мозга, как желчь есть выделение печени, принадлежит только плохим представителям механического мировоззрения, плохим ученым и плохим философам,— если, говорю я, с этой общей точки зрения нет основания отрицать существование и самостоятельность известных нам духовных сил, то точно так же нет основа-

ния с этой точки зрения отрицать существование и полную действительность бесконечного множества других неизвестных нам, в данном состоянии для нас *тайных*, сил.

Точно так же, признавая, что все совершающееся совершается с необходимостью, мы должны различать разные роды необходимости. Необходимо пущенный камень падает на землю; необходимо шар ударяет другой шар и приводит его в движение; так же необходимо солнце своими лучами вызывает жизнь в растении: — процесс необходимый, но самые способы этого необходимого воздействия уже различны. Необходимо известное представление в уме животного вызывает то или другое движение; необходимо высокая идея, проникнувшая в душу человека, вызывает его на высокие подвиги: во всех этих случаях есть необходимость, но необходимость разного рода.

Понятие необходимости в широком смысле — а нет никакого основания понимать его в узком смысле — это понятие необходимости нисколько не исключает свободы. Свобода есть только один из видов необходимости. Когда противопоставляют свободу необходимости, то это противопоставление обыкновенно равняется противопоставлению *внутренней* и *внешней* необходимости.

Для Бога, напр<имер>, необходимо любить всех и осуществлять в творении вечную идею блага. Бог не может враждовать, в Боге не может быть ненависти: любовь, разум, свобода для Бога необходимы. Мы должны сказать, что для Бога *необходима свобода* — это уже показывает, что свобода не может быть понятием безусловно, логически исключающим понятие необходимости.

Все совершается по непреложным законам, но в различных сферах бытия, очевидно, должны господствовать разнородные законы (или, точнее, различные применения одного и того же закона), а из этой разнородности естественно вытекает различное взаимоотношение этих частных законов, так что законы низшего порядка могут являться как подчиненные законам порядка высшего, подобно тому как, допуская специфические различия между мировыми силами, мы имеем право допускать и различное отношение между ними, допускать существование высших и более могущественных сил, способных подчинять себе другие.

Таким образом, основные положения материализма, несомненно истинные, по своей общности и неопреде-

ленности ничего не исключают и оставляют все вопросы открытыми. Определенным же воззрением материализм является только в своей отрицательной, исключительной стороне, в признании, что нет никаких других сил, кроме физических,— никакой другой материи, кроме той, с которою имеет дело опытная физика и химия, что нет других законов в природе, кроме механических законов, управляющих движением вещества (и, пожалуй, еще других столь же механических законов ассоциации идей в человеческом сознании). Если встречается в опыте что-нибудь, не представляющее механического характера (напр<имер>, жизнь, творчество), то это только иллюзия: *в сущности* все есть механизм и все *должно быть* сведено к механическим отношениям. На чем же основывается это отрицание и это требование? Не на науке, конечно, ибо наука, изучая данные в опыте явления и механизм их внешних отношений, вовсе не задается безусловными вопросами о сущности вещей. Без сомнения, во всем существующем должна быть механическая сторона, подлежащая точной науке, но признавать действительность этой одной стороны было бы, очевидно, величайшим произволом. Если где кончается механизм, там кончается и точная наука, то следует ли из этого, чтобы конец точной науки был концом всего или даже всякого знания? Очевидно, это такой логический скачок, который может сделать только ум, совершенно одержимый предвзятою идеей.— Наука имеет дело с веществами и силами, но что такое в сущности вещество и сила — этот вопрос не входит в ее задачу, и если ученый услышит от метафизика. что вещество в сущности есть представление, а сила в сущности есть воля, то он, в качестве ученого, не может ничего сказать ни за ни против этого утверждения.— Но если, как это несомненно, отрицательный принцип материализма не есть результат точной науки (которая вообще не занимается универсальными и безусловными принципами), то это есть только философское положение. Но в области философского умозрения (как это известно всякому, сколько-нибудь знакомому с этою областью) не только нет основания отрицать существования духовных сил как самостоятельных от сил физических, но есть твердые философские основания утверждать, что самые физические силы сводятся к духовным. Доказывать это положение здесь было бы неуместно, но во всяком случае несомненно. что в философии целые учения, даже можно сказать — большая половина философских учений при-

знает эту сводимость сил физических на силы духовные, так что материализм, во всяком случае, есть только одно из философских мнений.

Но если материализм как теория есть только одно из философских мнений и, следовательно, признание безусловной истинности этого мнения есть только произвольное верование,— в чем же состоит несомненная практическая сила материализма? Если эта сила не имеет положительного основания, то она должна иметь основание отрицательное: она основывается на бессилии противоположного духовного начала, как сила всякой лжи состоит в бессилии истины и сила зла в бессилии добра. Бессилие же истины заключается, конечно, не в ней самой, а в нас, в нашей непоследовательности: не проводя истину до конца, мы ее ограничиваем, а предел истины есть простор для лжи.

Так как истина не может себе противоречить, то полная последовательность неизбежно дает ей торжество, точно так же, как эта последовательность пагубна для лжи, держащейся только внутренним противоречием.

Начало истины есть убеждение, что человеческая личность не только отрицательно безусловна (что есть факт), т. е. что она не хочет и не может удовлетвориться никаким условным ограниченным содержанием, но что человеческая личность может достигнуть и положительной безусловности, т. е. что она может обладать всецелым содержанием, полнотою бытия, и что, следовательно, это безусловное содержание, эта полнота бытия не есть только фантазия, субъективный призрак, а настоящая, полная сил действительность. Таким образом, здесь вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога, ибо божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницею, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается, в данном же состоянии есть только возможность, только стремление.

Человеческое *я* безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии зло и страдание, в этом — несвобода, внутреннее рабство человека. Освобождение от этого рабства может состоять только в достижении того безусловного содержания, той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого *я*. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными».

Прежде чем человек может достигнуть этого безусловного содержания в жизни, он должен достигнуть его в сознании; прежде чем *познать* его как действительность *вне себя,* он должен *сознать* его как идею *в себе.* Положительное же убеждение в идее есть убеждение в ее осуществлении, так как неосуществляемая идея есть призрак и обман, и если безумно не верить в Бога, то еще безумнее верить в Него наполовину.

Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательною,— не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры — вера в Бога и вера в человека — сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества.

ЧТЕНИЕ ТРЕТЬЕ

Всякое указание на безусловный характер человеческой жизни и на личность человеческую как на носительницу безусловного содержания,— всякое такое указание встречает обыкновенно возражения самого элементарного свойства, которые и устраняются столь же элементарными, простыми соображениями.

Спрашивают: какое может быть *безусловное* содержание у жизни, когда она есть необходимый естественный *процесс,* со всех сторон обусловленный, материально зависимый, совершенно относительный?

Без сомнения, жизнь есть естественный материально обусловленный процесс, подлежащий законам физической необходимости. Но что же отсюда следует?

Когда человек говорит, его речь есть механический процесс, обусловленный телесным строением голосовых органов, которые своим движением приводят в колебание воздух, волнообразное же движение воздуха производит в слушающем — при посредстве других механических процессов в его слуховых органах — ощущение звука; — но следует ли из этого, чтобы человеческая речь была *только* механическим процессом, чтобы она не имела особенного содержания, совершенно независимого и не представляющего в самом себе ничего общего с механическим процессом говорения? И не только это содержание независимо от механического процесса, но, напротив,

этот процесс зависит от содержания, определяется им, так как, когда я говорю, движения моих голосовых органов направляются так или иначе смотря по тому, какие звуки должен я употребить для выражения *этой* определенной идеи, этого содержания. Точно так же, когда мы видим на сцене играющих актеров, не подлежит никакому сомнению, что игра их есть механический, материально обусловленный процесс, все их жесты и мимика суть не что иное, как физические движения — известные сокращения мускулов, все их слова — звуковые вибрации, происходящие от механического движения голосовых органов,— и, однако, все это ведь не мешает изображаемой ими драме быть *более* чем механическим процессом, не мешает ей иметь собственное содержание, совершенно независимое как такое от механических условий тех движений, которые производятся актерами для внешнего выражения этого содержания и которые, напротив, сами определяются этим содержанием; и если само собою разумеется, что без механизма двигательных нервов и мускулов и без голосового аппарата актеры не могли бы материально изображать никакой драмы, точно так же несомненно, что все эти материальные органы, способные ко всяким движениям, не могли бы сами по себе произвести никакой игры, если бы независимо от них не было уже дано поэтическое содержание драмы и намерение представить его на сцене.

Но тут мне уже слышится ходячее заявление материализма, что ведь не только наши слова и телодвижения, но и все наши мысли, следовательно, и те мысли, которые составляют данную драму, суть только механические процессы, именно движения мозговых частиц. Вот очень простой взгляд! Не слишком ли простой? Не говоря уже о том, что здесь заранее предполагается истинность материалистического принципа, который, однако, во всяком случае, есть только спорное мнение, так что ссылаться на него как на основание есть логическая ошибка, называемая petitio principii,— не говоря уже об этом и даже становясь на общематериалистическую точку зрения (т. е. допуская, что мысль не может существовать без мозга), легко видеть, что приведенное сейчас указание дает лишь перестановку вопроса, а никак не разрешение его в материалистическом смысле.

В самом деле, если в наших словах и жестах мы должны различать их *содержание,* т. е. то, что ими выражается, от их *механизма,* т. е. от материальных орудий и спо-

собов этого выражения, то точно такое же различие необходимо является и относительно наших мыслей, для которых вибрирующие мозговые частицы представляют такой же механизм, каким являются голосовые органы для нашей речи (которая и есть только мысль, переведенная из мозгового аппарата в голосовой).

Таким образом, допуская необходимую материальную связь между мыслью и мозгом, допуская, что движения мозговых частиц суть материальная причина (causa materialis) мысли, мы нисколько не устраняем очевидного *формального* различия и даже несоизмеримости между внешним механизмом мозговых движений и собственным *содержанием* мысли, которое этим механизмом осуществляется. Возьмем простой пример. Положим, вы теперь думаете о царьградском храме Св. Софии. Вашему уму представляется образ этого храма, и если это представление и обусловлено какими-нибудь движениями мозговых частиц, то в самóм представлении, однако, этих движений нет — в нем дана только воображаемая фигура софийского храма и ничего более; отсюда ясно, что материальная зависимость этого представления от неизвестных частичных движений мозга нисколько не касается формального содержания этого представления, так как образ софийского храма и движение мозговых частиц суть предметы совершенно разнородные и друг с другом несоизмеримые. Если бы в то время, как вы имеете сказанное представление, посторонний наблюдатель получил возможность видеть все происходящее в нашем мозгу (вроде того, как это изображается в сказке Бульвера «A strange story»), то что бы он увидел? Он увидел бы структуру мозга, колебания мельчайших мозговых частиц, увидел бы, может быть, световые явления, происходящие от нервного электричества («красное и голубое пламя», как описывается в этой сказке),— но ведь все это было бы совершенно не похоже на тот образ, который вы себе в эту минуту представляете, причем вы можете ничего не знать о мозговых движениях и электрических токах, тогда как посторонний наблюдатель только их и видит: откуда прямо следует, что между тем и другим формального тождества быть не может.

Я не имею ни возможности, ни надобности вдаваться здесь в рассмотрение вопроса об отношениях мысли к мозгу — вопроса, разрешение которого зависит главным образом от разрешения общего вопроса о сущности материи; я имел в виду только уяснить на примере ту несом-

ненную истину, что механизм какого бы то ни было процесса и идеальное (точнее — идейное) содержание, в нем реализуемое при каких бы то ни было отношениях, при какой бы то ни было материальной связи, во всяком случае представляют нечто формально различное и несоизмеримое между собою, вследствие чего прямое заключение от свойств одного к свойствам другого, например, заключение от условности механического процесса к условности самого его содержания,— является логически невозможным.

Возвращаясь к нашему предмету,— как скоро мы допустим, что жизнь мира и человечества не есть случайность без смысла и цели (а признавать ее такою случайностью нет ни теоретического основания, ни нравственной возможности), а представляет определенный, цельный процесс, так сейчас же требуется признать содержание, осуществляемое этим процессом,— содержание, к которому все материальные условия процесса, весь его механизм относились бы как средства к цели, как способы выражения к выражаемому. Как в нашем прежнем примере,— природа актеров, физическая и духовная, все их способности и силы и происходящие из этих сил и способностей движения имеют значение только как способы внешнего выражения того поэтического содержания, которое дано в исполняемой ими драме, точно так же вся механическая сторона всемирной жизни, вся совокупность природных сил и движений может иметь значение только как материал и как орудие для внешнего осуществления всеобщего содержания, которое независимо само в себе ото *всех* этих материальных условий, которое, таким образом, *безусловно.* Такое содержание вообще называется *идеей.*

Да, жизнь человека и мира есть природный процесс; да, эта жизнь есть смена явлений, игра естественных сил; но эта игра предполагает играющих и то, что играется,— предполагает безусловную личность и безусловное содержание, или идею, жизни.

Было бы ребячеством ставить вопрос и спорить о том, что необходимее для действительной полной жизни: идея или материальные условия ее осуществления. Очевидно, что и то и другое одинаково необходимо, как в арифметическом произведении одинаково необходимы оба производителя, как для произведения 35 одинаково необходимы и 7 и 5.

Должно заметить, что содержание, или идея, различается не только от внешней, но и от внутренней природы:

не только внешние физические силы должны служить средством, орудием или материальным условием для осуществления известного содержания, но точно так же и духовные силы: воля, разум и чувство — имеют значение лишь как способы или средства осуществления определенного содержания, а не сами составляют это содержание.

В самом деле, очевидно, что — раз даны эти силы: воля, разум и чувство,— очевидно, что должен быть определенный *предмет* хотения, разумения и чувствования,— очевидно, что человек не может только хотеть ради хотения, мыслить ради мысли, или мыслить чистую мысль, и чувствовать ради чувства. Как механический процесс физических движений есть только материальная почва для идеального содержания, так точно и механический процесс душевных явлений, связанных между собою по психологическим законам, столь же общим и необходимым, как законы физические, может иметь значение только как способ выражения или реализации определенного содержания.

Человек должен *что-нибудь* хотеть, *что-нибудь* мыслить или о чем-нибудь мыслить, *что-нибудь* чувствовать, и это *что,* которое составляет определяющее начало, цель и предмет его духовных сил и его духовной жизни, и есть именно то, что спрашивается, то, что интересно, то, что дает смысл. Вследствие способности к сознательному размышлению, к рефлексии человек подвергает суждению и оценке все фактические данные своей внутренней и внешней жизни: он не может остановиться на том, чтобы хотеть только потому, что хочется, чтобы мыслить потому, что мыслится, или чувствовать потому, что чувствуется,— он требует, чтобы предмет его воли имел собственное достоинство, для того чтобы быть желанным, или, говоря школьным языком, чтобы он был *объективно-желательным* или был *объективным благом;* точно так же он требует, чтобы предмет и содержание его мысли были *объективно-истинны* и предмет его чувства был *объективно-прекрасен,* т. е. не для него только, но для всех безусловно.

Положим, каждый человек имеет в жизни свою маленькую особенную роль, но из этого никак не следует, чтобы он мог довольствоваться только условным, относительным содержанием жизни. В исполнении драмы каждый актер также имеет свою особенную роль, но мог ли бы он исполнять хорошо и ее, если б не знал всего содержания драмы? А как от актера требуется не только, чтобы

он *играл*, но чтобы он играл *хорошо*, так и от человека и человечества требуется не только, чтобы оно *жило*, но чтобы оно жило *хорошо*. Говорят: какая надобность в объективном определении воли, т. е. в определении ее безусловного предмета,— достаточно, чтобы воля была добрая. Но чем же определяется доброе качество воли, как не ее соответствием с тем, что признается объективно желательным или признается само по себе благом? (Всякому ясно, что хорошая воля, направленная на ложные цели, может производить только зло. Средневековые инквизиторы имели добрую волю защищать на земле царство Божие, но так как они имели плохие понятия об этом царстве Божием, об его объективной сущности, или идее, то они и могли только приносить зло человечеству.)

То же, что о предмете воли, должно сказать о предмете познания и о предмете чувства, тем более что эти предметы неразрывно и тесно между собою связаны, или, лучше сказать, они суть различные стороны одного и того же.

Простое, для всех ясное, можно сказать, тривиальное различение добра от зла, истинного от ложного, прекрасного от безобразного, это различение уже предполагает признание объективного и безусловного начала в этих трех сферах духовной жизни. В самом деле, при этом различении человек утверждает, что и в нравственной деятельности, и в знании, и в чувстве, и в художественном творчестве, исходящем из чувства, есть нечто *нормальное*, и это нечто *должно* быть, потому что оно само в себе хорошо, истинно и прекрасно, другими словами, что оно есть безусловное благо, истина и красота.

Итак, безусловное начало требуется и умственным, и нравственным, и эстетическим интересом человека. Эти три интереса в их единстве составляют интерес религиозный, ибо как воля, разум и чувство суть силы единого духа, так и соответствующие им предметы суть лишь различные виды (идеи) единого безусловного начала, которое в своей действительности и есть собственный предмет религии.

Совершенно несомненно, что действительность безусловного начала, как существующего в себе самом независимо от нас,— действительность Бога (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было другого существа, кроме нас самих) не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чисто логически. Необходимость безусловного начала для высших интере-

сов человека, его необходимость для воли и нравственной деятельности, для разума и истинного знания, для чувства и творчества,— эта необходимость делает только в высочайшей степени *вероятным* действительное существование божественного начала; полная же и безусловная уверенность в нем может быть дана только *верою:* и это относится, как было замечено, не к существованию только безусловного начала, но и к существованию какого бы то ни было предмета и всего внешнего мира вообще. Ибо так как мы можем знать об этом мире только по собственным своим ощущениям, по тому, что нами испытывается, так что все содержание нашего опыта и нашего знания суть наши собственные состояния и ничего более, то всякое утверждение внешнего бытия, соответствующего этим состояниям, является с логической точки зрения лишь более или менее вероятным заключением; и если, тем не менее, мы безусловно и непосредственно убеждены в существовании внешних существ (других людей, животных и т. д.), то это убеждение не имеет логического характера (так как не может быть логически доказано) и есть, следовательно, не что иное, как *вера.* Хотя закон причинности и наводит нас на признание внешнего бытия как причины наших ощущений и представлений, но так как самый этот закон причинности есть форма нашего же разума, то применение этого закона ко внешней реальности может иметь лишь условное значение[1] и, следовательно, не может дать безусловного непоколебимого убеждения в существовании внешней действительности: все доказательства этого существования, сводимые к закону причинности, являются, таким образом, лишь как соображения вероятности, а не как свидетельства достоверности,— таким свидетельством остается одна вера.

Что вне нас и независимо от нас что-нибудь существует,— этого знать мы не можем, потому что все, что мы знаем (реально), т. е. все, что мы испытываем, существует в нас, а не вне нас (как наши ощущения и наши мысли); то же, что не в нас, а в себе самом, то *тем самым* находится за пределами нашего опыта и, следовательно, нашего действительного знания и может, таким образом, утверждаться лишь перехватывающим за пределы этой нашей действительности актом духа, который и называется верой. Мы знаем, что 2 × 2 = 4, что огонь жжет — это суть

[1] Т. е.: *Если* разум наш имеет объективную силу, *если* должно существовать объективное знание и наука, *то* и т. д.

факты нашего сознания; но существование чего-нибудь за пределами нашего сознания (существование, например, субстанциального огня, т. е. существа или существ, производящих на нас действие огня) очевидно не может быть дано в этом самом сознании, не может быть его фактом или состоянием (это было бы прямое противоречие), и, следовательно, оно может утверждаться только актом веры, «обличающей вещи невидимые».

Но если *существование* внешней действительности утверждается верою, то *содержание* этой действительности (ее сущность, essentia) дается опытом: что *есть* действительность — мы верим, а *что* такое она есть — это мы испытываем и знаем. Если бы мы не верили в существование внешней действительности, то все, что мы испытываем и знаем, имело бы лишь субъективное значение, представляло бы лишь данные нашей внутренней психической жизни. Если бы мы не верили в независимое существование солнца, то весь опытный материал, заключающийся в представлении солнца (а именно: ощущение света и тепла, образ солнечного диска, периодические его явления и т. д.), все это было бы для нас состояниями нашего субъективного сознания, психически обусловленными,— все это было бы постоянной и правильной галлюцинацией, частью непрерывного сновидения. Все, что мы из опыта знаем о солнце, как испытываемое нами, ручалось бы лишь за нашу действительность, а никак не за действительность солнца. Но раз мы верим в эту последнюю, раз мы уверены в объективном существе солнца, то все опытные данные о солнце являются как действие на нас этого объективного существа и таким образом получают объективную действительность. Разумеется, мы имеем одни и те же опытные данные о внешнем мире, верим ли мы в его действительность или нет, только в последнем случае эти данные не имеют никакого объективного значения; как одни и те же банковые билеты представляют или простую бумагу, или действительное богатство, смотря по тому, обладают ли они кредитом или нет.

Данные опыта при вере в существование внешних предметов, им соответствующих, являются как сведения о действительно существующем и как такие составляют основание объективного знания. Для полноты же этого знания необходимо, чтобы эти отдельные сведения о существующем были связаны между собою, чтобы опыт был *организован* в цельную систему, что и достигается ра-

циональным мышлением, дающим эмпирическому материалу научную форму.

Все сказанное относительно внешнего мира вполне применяется (на тех же основаниях) и к божественному началу. И его существование может утверждаться только актом веры. Хотя лучшие умы человечества занимались так называемыми доказательствами бытия Божия, но безуспешно; ибо все эти доказательства, основываясь по необходимости на известных предположениях, имеют характер гипотетический и, следовательно, не могут дать безусловной достоверности. Как существование внешнего мира, так и существование божественного начала для рассудка суть только вероятности или условные истины, безусловно же утверждаться могут только верою. *Содержание* же божественного начала, так же как и содержание внешней природы, дается опытом. Что Бог *есть,* мы верим, а что́ Он есть, мы испытываем и узнаем. Разумеется, факты внутреннего религиозного опыта без веры в действительность их предмета суть только фантазия и галлюцинация, но ведь такие же фантазии и галлюцинации суть и факты внешнего опыта, если не верить в собственную реальность их предметов. В обоих случаях опыт дает только психические факты, факты сознания, объективное же значение этих фактов определяется творческим актом веры. При этой вере внутренние данные религиозного опыта познаются как действия на нас божественного начала, как его *откровение* в нас, а само оно является, таким образом, как действительный предмет нашего сознания.

Но данные религиозного опыта и при вере в их объективное значение являются сами по себе лишь как отдельные сведения о божественных предметах, а не как полное знание о них. Такое знание достигается *организацией* религиозного опыта в цельную логически связанную систему. Таким образом, кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление, результат которого есть философия религии.

Часто говорят: зачем философствовать о божественных предметах, не достаточно ли верить в них и чувствовать их? Разумеется, достаточно... при отсутствии умственного интереса в верующем и чувствующем. Это все равно что сказать: не достаточно ли верить, что существует солнце и наслаждаться его светом и теплотою, зачем еще физические и астрономические теории солнца и солнечной системы? Разумеется, они не нужны для тех, кто не имеет научного интереса. Но на каком же основа-

нии ограниченность некоторых делать законом для всех? — Если человек верит в божественные предметы и если он при этом обладает способностью и потребностью мышления, то он по необходимости должен мыслить о предметах своей веры, и, разумеется, желательно, чтобы он мыслил о них правильно и систематически, т. е. чтобы это его мышление было философией религии. Более того: так как лишь философия религии, как связная система и полный синтез религиозных истин, может дать нам адекватное (соответствующее) знание о божественном начале как безусловном или всеобъемлющем, — ибо вне такого синтеза отдельные религиозные данные являются лишь как разрозненные части неизвестного целого, — то философия религии одинаково необходима для всех мыслящих людей — как верующих, так и неверующих, ибо если первые должны знать, во что они верят, то вторые, конечно, должны знать, что они отрицают (не говоря уже о том, что самое отрицание во многих случаях зависит от незнания, причем те верующие не по разуму, которые хотят превратить религиозную истину в дело слепой веры и неопределенного чувства, очевидно действуют лишь в пользу отрицания). Совокупность религиозного опыта и религиозного мышления составляет содержание религиозного сознания. Со стороны объективной это содержание есть *откровение* божественного начала как действительного предмета религиозного сознания. Так как дух человеческий вообще, а следовательно, и религиозное сознание не есть что-нибудь законченное, готовое, а нечто возникающее и совершающееся (совершенствующееся), нечто находящееся в процессе, то и откровение божественного начала в этом сознании необходимо является постепенным. Как внешняя природа лишь постепенно открывается уму человека и человечества, вследствие чего мы должны говорить о развитии опыта и естественной науки, так и божественное начало постепенно открывается сознанию человеческому, и мы должны говорить о развитии религиозного опыта и религиозного мышления.

Так как божественное начало есть действительный предмет религиозного сознания, т. е. действующий на это сознание и открывающий в нем свое содержание, то религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека — процесс богочеловеческий.

Ясно, что вследствие объективного и положительного характера религиозного развития ни одна из ступеней его, ни один из моментов религиозного процесса не может быть сам по себе ложью или заблуждением. «Ложная религия» есть contradictio in adjecto. Религиозный прогресс не может состоять в том, чтобы чистая ложь сменялась чистою истиной, ибо в таком случае эта последняя являлась бы разом и целиком без перехода, без прогресса,— и притом возникал бы вопрос: почему это внезапное явление истины имело место в данный момент, а не во всякий другой? — и если бы на это отвечали, что истина могла явиться только после того, как была исчерпана ложь, то это значило бы, что осуществление лжи *необходимо* для осуществления истины, т. е. что ложь *должна быть,* но в таком случае это уже не ложь, так как мы разумеем под ложью (так же как под злом и безобразием) именно то, что *не должно быть.*

Из различия в степенях религиозного откровения нисколько не следует неистинность низших степеней. Действительность физического солнца в различной мере открывается для слепого, для зрячего, для вооруженного телескопом, наконец, для ученого астронома, обладающего всеми научными средствами и способностями. Следует ли отсюда, что ощущения солнечной теплоты, составляющие весь опыт слепого относительно солнца, менее действительны и истинны, нежели опыт зрячего и знания астронома? Но если бы слепой стал утверждать, что его опыт есть единственный истинный, а опыт зрячего и знания астронома суть заблуждения, то лишь в этом утверждении, а не в том опыте, с которым оно связано, явилась бы ложь и заблуждение. Точно так же и в развитии религии ложь и заблуждение заключаются не в содержании какой бы то ни было из степеней этого развития, а в исключительном утверждении одной из них и в отрицании ради и во имя ее всех других. Иными словами, ложь и заблуждение являются в бессильном стремлении задержать и остановить религиозный процесс.

Далее, подобно тому как опыт слепого о солнце (ощущение тепла) не уничтожается опытом зрячего, а, напротив, сохраняется в нем, входит в него, но при этом восполняется новым опытом (световых ощущений), являясь таким образом *частью* более полного опыта, тогда как прежде (для слепого) это было *всем* его опытом,— точно так же и в религиозном развитии низшие ступени в своем положительном содержании не упраздняются высшими,

а только теряют свое значение целого, становясь частью более полного откровения.

Из сказанного ясно, что высшая степень религиозного развития, высшая форма божественного откровения должна, во 1-х, обладать наибольшей свободой ото всякой исключительности и односторонности, должна представлять величайшую *общность* и, во 2-х, должна обладать наибольшим богатством положительного содержания, должна представлять величайшую полноту и *цельность* (конкретность). Оба эти условия соединяются в понятии *положительной всеобщности* (универсальности), которое прямо противуположно отрицательной, формально логической всеобщности, состоящей в отсутствии всяких определенных свойств, всяких особенностей.

Религия должна быть всеобщею и единою. Но для этого недостаточно, как думают многие, *отнять* у действительных религий все их отличительные, особенные черты, лишить их положительной индивидуальности и свести всю религию к такому простому и безразличному данному, которое одинаково должно заключаться во всех действительных и возможных религиях, например, к признанию Бога как безусловного начала всего существующего без всяких дальнейших определений. Такое обобщение и объединение религий, такое их приведение к одному знаменателю имеет очевидно в результате *minimum* религиозного содержания. Но в таком случае отчего не идти дальше и не свести религию к безусловному minimum'у, т. е. к нулю? И действительно, эта отвлеченная, путем логического отрицания достигнутая религия — называется ли она рациональной, естественной религией, чистым деизмом или как-нибудь иначе — всегда служит для последовательных умов лишь переходом к совершенному атеизму; останавливаются же на ней лишь умы поверхностные, характеры слабые и неискренние. Если бы на вопрос, что такое солнце, кто-нибудь отвечал, что солнце есть внешний предмет, и этим положением захотел бы ограничить все наше знание о солнце, кто бы взглянул серьезно на такого человека? Почему же смотрят серьезно на тех, которые хотят ограничить наше знание о божественном начале такими же общими и пустыми понятиями, каковы: верховное существо, бесконечный разум, первая причина и т. п. Без сомнения, все эти общие определения истинны, но на них так же нельзя основать религию, как нельзя основать астрономию на том,

также истинном положении, что солнце есть внешний предмет.

Очевидно, что с религиозной точки зрения целью является не *minimum*, а *maximum* положительного содержания,— религиозная форма тем выше, чем она богаче, живее и конкретнее. Совершенная религия есть не та, которая во всех одинаково содержится (безразличная основа религии), а та, которая *все в себе содержит* и всеми обладает (полный религиозный синтез). Совершенная религия должна быть свободна ото всякой ограниченности и исключительности, но не потому, чтоб она была лишена всякой положительной особенности и индивидуальности — такая отрицательная свобода есть свобода пустоты, свобода нищего,— а потому, что она заключает в себе *все* особенности и, следовательно, ни к одной из них исключительно не привязана, всеми обладает и, следовательно, ото всех свободна. Истинному понятию религии одинаково противны и темный фанатизм, держащийся за одно частное откровение, за одну положительную форму и отрицающий все другие, и отвлеченный рационализм, разрешающий всю суть религии в туман неопределенных понятий и сливающий все религиозные формы в одну пустую, бессильную и бесцветную общность. Религиозная истина, выходя из одного корня, развилась в человечестве на многочисленные и многообразные ветви. Срубить все эти ветви, оставить один голый, сухой и бесплодный ствол, который ничего не стоит бросить в жертву полному атеизму,— вот задача рационалистического очищения религии. Положительный же религиозный синтез, истинная философия религии должна обнимать все содержание религиозного развития, не исключая ни одного положительного элемента, и единство религии искать в полноте, а не в безразличии.

Приступая к логическому развитию религиозной истины в ее идеальном (идейном) содержании (не касаясь пока реального способа ее откровения, так как это потребовало бы различных психологических и гносеологических исследований, которым здесь не место), мы будем следовать тому порядку, в котором эта истина исторически раскрывалась в человечестве, так как исторический и логический порядок в *содержании* своем, т. е. по внутренней связи (а ее мы только и имеем в виду), очевидно совпадают (если только признавать, что история есть развитие, а не бессмыслица).

Первоначально мы имеем три основные элемента: это, во 1-х, *природа,* т. е. данная, наличная действительность, материал жизни и сознания; во 2-х, *божественное начало* как искомая цель и содержание, постепенно открывающееся, и, в 3-х, *личность человеческая* как субъект жизни и сознания, как то, что от данного переходит к искомому и, воспринимая божественное начало, воссоединяет с ним и природу, превращая ее из случайного в должное.

Уже самое понятие откровения (а религиозное развитие, как объективное, необходимо есть откровение) предполагает, что открывающееся божественное существо первоначально скрыто, т. е. не дано как такое; но оно и здесь должно, однако, существовать для человека, ибо в противном случае его последующее откровение было бы совершенно непонятно: следовательно, оно существует и действует, но не в своей собственной определенности, не само в себе, а в своем другом, т. е. в природе, что возможно и естественно, поскольку божественное начало, как безусловное и, следовательно, всеобъемлющее, обнимает и природу (но не обнимается ею, как большее покрывает меньшее, но не наоборот). Эта первая ступень религиозного развития, на которой божественное начало скрыто за миром природных явлений и прямым предметом религиозного сознания являются лишь служебные существа и силы, непосредственно действующие в природе и ближайшим образом определяющие материальную жизнь и судьбу человека,—эта первая главная ступень представляется политеизмом в широком смысле этого слова, т. е. всеми мифологическими или так называемыми *религиями природы.* Я называю эту ступень *естественным* или *непосредственным откровением.* На следующей, второй ступени религиозного развития божественное начало открывается в своем различии и противоположности с природой как ее отрицание, или ничто (отсутствие) природного бытия, отрицательная свобода от него. Эту ступень, отличающуюся по существу пессимистическим и аскетическим характером, я называю *отрицательным откровением;* чистейший тип его представляется буддизмом. Наконец, на третьей ступени божественное начало последовательно открывается в своем собственном содержании, в том, что́ оно *есть* само в себе и для себя (тогда как прежде оно открывалось только в том, что оно не есть, т. е. в своем другом, или же в простом отрицании этого другого, следовательно, все же по отношению к нему, а не само по себе):

эта третья ступень, которую я называю вообще *положительным откровением,* сама представляет несколько ясно различаемых фазисов, которые подлежат особенному рассмотрению. Теперь же мы возвратимся к первой, природной религии.

Так как здесь божественное начало познается *только* в существах и силах природного мира, то сама природа как такая получает божественное значение, признается чем-то безусловным, самосущим. В этом общий смысл натуралистического сознания: и здесь человек не удовлетворяется наличною действительностью, и здесь он ищет другого безусловного, но ищет и думает находить его в той же сфере природного материального бытия, а потому и подпадает под власть сил и начал, действующих в природе, впадает в рабство «немощным и скудным стихиям» природного мира. Но так как человеческая личность различает себя от природы, ставит ее себе предметом, и таким образом оказывается не природным только существом, а чем-то другим и бо́льшим природы, то, следовательно, власть природных начал над человеческою личностью не может быть безусловною,— эта власть дается им самою человеческой личностью: природа господствует над нами внешним образом лишь потому и столько, поскольку мы ей внутренно подчиняемся; подчиняемся же мы ей внутренно, передаем ей сами власть над собою только потому, что думаем в ней быть тому безусловному содержанию, которое могло бы дать полноту нашей жизни и сознанию, могло бы ответить нашему бесконечному стремлению. Как только мы, т. е. отдельный человек, а равно и все человечество, убеждаемся опытом, что природа, как внешний механизм и материал жизни, сама по себе лишена содержания и, следовательно, не может исполнить нашего требования, так необходимо природа теряет свою власть над нами, перестает быть божественною, мы внутренно освобождаемся от нее, а за полным внутренним освобождением необходимо следует и внешнее избавление.

Внутреннее освобождение от природы в самосознании чистой личности впервые ясно выразилось в индийской философии. Вот что находим мы, например, в Санхъя-Карике — сочинении, которое приписывается мудрецу Капиле, основателю философской школы Санхъя и, по всей вероятности, ближайшему предшественнику буддизма.

«Истинное и совершенное знание, которым достигается освобождение ото всякого зла, состоит в решительном

и полном различении вещественных начал природного мира от чувствующего и познающего начала, т. е. *я*.

Дух (пуруша) есть зритель, свидетель, гость — он одинок и страдателен.

Природа (пракрити) есть средство для духа,— она приготовляет его к избавлению.

Соединение духа с природою подобно соединению хромого со слепым. Слепая, но богатая действующими силами природа несет на себе бездействующего, но зрячего (сознательного) духа. Этим производится все творение.

Дух испытывает страдания жизни и смерти до тех пор, пока не отрешится от связи с природою.

Подобно тому как танцовщица, показавшая себя собранной толпе зрителей, кончает пляску и уходит, так удаляется производящая природа после того, как она показала себя духу во всем своем блеске. Танцовщица уходит, потому что ее видели, а зрители уходят, потому что они насмотрелись: так же расторгается полным знанием связь духа с природою. Я видел, насмотрелся на нее, говорит дух. Меня видели, говорит природа,— и они отвращаются друг от друга, и нет более причины для их связи и для происходящего от этой связи творения»[1].

Природа сама по себе есть только ряд безразличных процессов,— спокойное и равнодушное бытие; но когда ей присвоивается безусловное, божественное значение, когда в ней полагается цель жизни и содержание человеческой личности, тогда эта природа необходимо получает отрицательное значение для человека, является как *зло, обман* и *страдание*.

В самом деле, жизнь природы вся основана на борьбе, на исключительном самоутверждении каждого существа, на внутреннем и внешнем отрицании им всех других. Закон природы есть борьба за существование, и чем выше и совершеннее организовано существо, тем большее развитие получает этот закон в своем применении, тем сложнее и глубже зло. В человеке оно достигает своей полноты. Хотя, как говорит поэт,

> Es wächst hienieden Brod genug
> Füt alle Menschenkinder,
> Auch Myrten und Rosen, Schönheit und Lust,
> Und Zuckererbsen nicht minder,

[1] См. перевод Санхъя-Карики, приложенный к известной книге Кольбрука об индийской философии во французском переводе Потье.

но если бы даже и было так на самом деле (а это только pium desiderium), то ведь борьба за существование имеет гораздо более глубокий смысл и широкий объем, нежели борьба за хлеб, за мирты и розы. Гейне забыл борьбу за лавры и еще более страшную борьбу за власть и авторитет. Кто беспристрастно смотрел на природу человеческую, не усумнится, что если бы всех людей сделать сытыми и удовлетворить всем их низшим страстям, то они, оставаясь на природной почве, на почве естественного эгоизма, наверно истребили бы друг друга в соперничестве за умственное и нравственное преобладание.

Далее, природа сама по себе, как только совокупность естественных процессов, есть постоянное движение, постоянный переход от одной формы к другой, постоянное достижение. Но если вне природы, независимо от нее, нет ничего другого, то это движение есть движение без цели, переход без конца,— достижение, которым ничего не достигается.

Процессы и состояния природного бытия могут являться целью для воображения до тех пор, пока они не осуществлены. Реализация природного влечения или инстинкта, состоящая в таком естественном процессе, является как необходимое содержание, как нечто удовлетворяющее и наполняющее,— до тех пор, пока эта реализация не совершилась, пока естественное благо не достигнуто. Достижение же его показывает, что это в действительности совсем не то, что представлялось,— что воображение как бы установляло, давало определенные формы и определенное содержание, ставило предметом и целью то, что в действительности само есть только безразличный и бессодержательный процесс, что само требует содержания и цели. Таким образом, природная жизнь, поставляемая как цель, оказывается не только злом, но и обманом, иллюзией: все содержание, которое человек связывает в своем стремлении с известными природными предметами и явлениями, все это содержание, все образы и краски принадлежат ему самому, его воображению. Не человек получает от природы что-нибудь такое, чего не имеет, что могло бы удовлетворить и наполнить его существование,— напротив, сам он придает природе то, чего она не имеет, то, что он почерпает из самого себя. Разоблаченная от того богатого наряда, который дается природе волей и воображением человека, она является только слепой, внешней, чуждой для него силой, силой зла и обмана.

Подчинение этой внешней и слепой силе есть для человека коренной источник страдания; но сознание того, что природа есть зло, обман и страдание, есть тем самым сознание своего собственного превосходства, превосходства человеческой личности над этой природой.

Если я признаю природу злом, то это только потому, что во мне самом есть сила добра, по отношению к которой природа является злом; если я признаю природу обманом и призраком, то это только потому, что во мне самом есть сила истины, по сравнению с которой природа есть обман. И, наконец, чувствовать страдание от природы — не то или другое частное или случайное страдание, а общую тяжесть природного бытия — можно только потому, что есть стремление и способность к тому блаженству или к той полноте бытия, которой не может дать природа.

Если, таким образом, личность человеческая есть нечто большее, чем природа, и власть природы над нею зависит от самой этой личности, т. е. самая воля человека, обращенная на природу, связывает человека с этой последней и ведет к злу, обману и страданию, то освобождение или искупление от власти и господства природы есть освобождение от собственной природной воли,— отречение от нее.

Человеческая воля во всех своих актах есть стремление к природному существованию, есть утверждение себя как природного существа,— и отречение от этой воли есть отречение от природного существования. Но так как природа первоначально дана как *все*, так как вне ее для человека не существует ничего в данном состоянии его сознания, то отречение от природного существования есть отречение от всякого существования. Стремление к освобождению от природы есть стремление к самоуничтожению: если природа есть все, то то, что не есть природа,— есть ничто.

Разумеется, уже признание природы за зло, обман и страдание отнимает у нее значение безусловного начала, но так как кроме нее в сознании природного человека нет никакого другого содержания, то безусловное начало, которое не есть природа, может получить только отрицательное определение; оно является как отсутствие всякого бытия, как ничто, как *нирвана*.

Нирвана есть центральная идея *буддизма*. Если в природной религии безусловное начало смешивается с природой, с тем, что оно не есть, то в буддизме это начало противопоставляется природе. Но так как положительной исходной точкой является все та же природа, то это безу-

словное начало, ей противопоставленное, может определяться только отрицательно, определяется тем, что оно не есть. Священные книги буддистов все проникнуты теоретическим и практическим отрицанием жизни и всего сущего, потому что только в этом отрицании сказывается для буддиста божественное начало.

«Это (т. е. все существующее в природе) преходяще, это бедственно, это пусто, это лишено субстанции.

Все сложное исчезает (а все существующее сложно).

Созерцание не утверждает никакого состояния (т. е. не может ни на чем остановиться, ничего удержать)».

Но нигде буддийский принцип не выражается с такою резкостью и последовательностью, как в следующем месте из Праджна-Парамиты — книги, входящей в состав Абидарм, т. е. метафизической части буддийского священного писания:

«Учитель только тогда покрыт великою бронею, когда уму его представится такая мысль: я должен вести к совершенной Нирване бесчисленное множество существ,— я должен вести их; и, однако, ни их, ведомых, ни меня, ведущего, не существует. Они не существуют на самом деле, потому что небытие есть собственный характер всего, что признается существующим. Это как если бы искусный волшебник заставил появиться на распутье четырех больших дорог огромную толпу призрачных людей, которые дрались бы между собою, убивали друг друга и потом все исчезли, а на самом деле не было ни появившихся, ни убивавших и убитых, ни исчезнувших; так же точно будды ведут к совершенной Нирване бесчисленное множество существ, а на самом деле нет ни ведущих, ни ведомых. Если ученик мудрости, помысливши эту истину, не смутится и не ощутит страха, и все-таки поведет существа к полной Нирване, тогда его должно признать покрытым великою бронею»[1].

Замечательно, что как религиозное отношение к природе, подчинение ей жизни и сознания человека и обожествление ее привело к религиозному отрицанию природы и всякого бытия, привело к религиозному нигилизму, так и философское обожествление природы в современном сознании, философский натурализм привел к философскому отрицанию всякого бытия, к философскому нигилизму, который, как известно, был в наши дни развит в системах Шопенгауэра и Гартмана.

---

[1] См.: Eugène Burnouf. «Introduction dans l'histoire du Bouddhisme indien».

Уже отсюда можно видеть, что этот нигилизм, как в религиозной, так и в философской форме, не есть что-нибудь случайное, не есть продукт временных исторических условий, что он имеет более глубокое значение для человеческого сознания,— и действительно это отрицательное мировоззрение есть логически необходимая ступень в развитии религиозного сознания.

Если человек начинает и как конечное природное существо должен исходить от смешения безусловного начала со скудными немощными стихиями мира, то для того, чтоб он понял и осуществил это безусловное начало в его собственной действительности, необходимо прежде, чтобы он отделил и противопоставил его этим немощным скудным стихиям мира: для того, чтобы понять, что́ есть безусловное начало, нужно прежде отвергнуть и волей и мыслью то, что оно не есть. Это безусловное отвержение всяких конечных ограниченных признаков есть уже отрицательное определение самого безусловного начала: для сознания, которое еще не обладает самим этим началом, такое отрицательное определение есть необходимо первый шаг к его положительному познанию. Для современного сознания, перенесшего центр тяжести с безусловного начала в условную природу, необходимо пройти через полное и решительное отвержение этой природы, чтобы опять быть способным к восприятию сверхприродной безусловной действительности.

Древний и новый буддизм можно назвать отрицательной религией, и эта отрицательная религия необходимо должна предшествовать положительной как неизбежный переход, подобно тому как в древности ищущие посвящения должны были пройти через малые мистерии, прежде чем дойти до великих.

Если божественное начало должно быть для нас все, то то, что не есть оно, должно быть признано нами за ничто. Но разумеется,— и тут, если, как сказано Христом, «мы теряем душу свою для того, чтоб снова получить ее», то точно так же мы теряем мир для того, чтоб снова получить его, потому что, как мы увидим, если *вне* божественного начала, в отчуждении от него рассматриваемый сам в себе, природный мир есть зло, обман и страдание, то в положительном отношении к этому безусловному началу, или рассматриваемый *из* него, он становится необходимым орудием или материей для полного осуществления, для окончательной реализации самого божественного начала.

ЧТЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

Отрицательная религия — всемирно-историческое выражение которой представляется буддизмом — понимает безусловное начало как ничто. И поистине оно есть *ничто,* так как оно не есть *что-нибудь,* не есть какое-нибудь определенное, ограниченное бытие или существо наряду с другими существами,— так как оно выше всякого определения, так как оно *свободно ото всего.* Но свобода от всякого бытия (положительное ничто) не есть лишение всякого бытия (отрицательное ничто). Действительная, положительная свобода существа предполагает власть, положительную силу, или мощь, над тем, от чего это существо свободно.— Так, например, нельзя сказать про ребенка, что он свободен от страстей или выше страстей — он просто лишен их (и в этом смысле ниже их); свободным же от страстей можно назвать только того, кто имеет их, но имеет их в своей власти, кто обладает, но не обладаем ими.

Таким образом, божественное начало, свободное от всякого бытия, от всего,— вместе с тем и тем самым есть положительная сила, или мощь, всякого бытия, обладает всем, все есть его собственное содержание, и в этом смысле само *божественное начало есть все.* На это указывает уже самое общее и необходимое название, которое мы должны дать божественному началу,— название *абсолютного;* ибо слово absolutum значит, во-первых: *отрешенное,* т. е. ото всех частных определений, и во-вторых — *завершенное,* законченное, совершенное, т. е. всем обладающее, все в себе содержащее; причем, очевидно оба эти значения тесно между собою связаны, так как отрешиться ото всего можно только обладая всем.

Что же такое это *все,* составляющее положительное содержание божественного начала? Оно не может быть только совокупностью природных явлений, так как каждое из этих явлений, а следовательно, и все они вместе представляют лишь постоянный переход, процесс, имеющий только видимость бытия, а не подлинное, существенное и пребывающее бытие. Если, таким образом, наш природный мир по своему чисто относительному характеру не может быть подлинным содержанием божественного начала, то такое содержание, т. е. *положительное все* (всецелость или полнота бытия) может находиться лишь в сверхприродной области, которая в противополож-

ность миру вещественных явлений определяется как мир идеальных сущностей, царство идей.

Идеальный космос составляет основное содержание — и основную истину — греческой философии в ее центральной системе — системе платонизма. Чтобы уяснить истину этой системы, мы должны пройти (хотя и с величайшею поспешностью) весь мысленный путь, отделяющий ее от современного научного мировоззрения. Хотя по-видимому между ними лежит непроходимая бездна, но, как я сейчас постараюсь доказать, непрерывная нить логического мышления должна привести всякий последовательный ум от чувственного опыта явлений к умозрительной вере в идеи.

Прежде всего я должен еще раз остановиться на некоторых элементарных истинах.— Нам даны природные явления, составляющие то, что мы называем внешним, вещественным миром. Этот мир как такой (т. е. как внешний и вещественный) бесспорно есть только видимость, а не действительность. Возьмем какой-нибудь вещественный предмет,— положим, этот стол. Из чего, собственно, слагается этот предмет? Мы имеем, во-первых, определенный пространственный образ, фигуру или форму, далее — определенный цвет, затем известную плотность или твердость: все это составляет только наши собственные ощущения. Цвет этого стола есть только наше зрительное ощущение, т. е. некоторое видоизменение в нашем чувстве зрения; фигура стола слагается из соединения наших зрительных и мускульных ощущений, наконец, непроницаемость или телесность его есть ощущение нашего осязания. Мы видим, осязаем этот предмет,— все это только наши ощущения, только наши состояния, имеющие место в нас самих. Если бы у нас не было этих определенных внешних чувств, то этот вещественный предмет, этот стол, не мог бы существовать таким, каким он существует, ибо все его основные качества прямо зависят от наших чувств. Совершенно очевидно в самом деле, что если бы не было чувства зрения, то не было бы и цвета, потому что цвет есть только зрительное ощущение: если бы не было чувства осязания, если бы не было осязающих существ, то не было бы и того, что мы называем твердостью, так как это явление твердости есть только осязательное ощущение. Таким образом, этот внешний предмет, этот стол, в том виде, в каком он реально представляется, т. е. именно как чувственный вещественный предмет, не есть какая-нибудь самостоятельная, независимая

от нас и от наших чувств действительность, а есть только соединение наших чувственных состояний, наших ощущений.

Обыкновенно думают, что, если б исчезли из мира все чувствующие существа, мир все-таки остался бы тем, чем он есть, со всем разнообразием своих форм, со всеми красками и звуками. Но это очевидная ошибка: что значит звук без слуха? — свет и цвета без зрения?

Становясь даже на точку зрения господствующего естественнонаучного мировоззрения, мы должны признать, что если бы не было чувствующих существ, то мир радикально бы изменил свой характер. В самом деле, для этого мировоззрения звук, напр<имер>, сам по себе, т. е. независимо от слуха и слуховых органов, есть только волнообразное колебание воздуха; но очевидно, что колебание воздуха само по себе еще не есть то, что мы называем звуком: для того, чтобы это колебание воздуха сделалось звуком, необходимо ухо, на которое бы подействовало это колебание и возбудило бы в нервном слуховом аппарате определенные видоизменения, являющиеся в чувствующем существе, которому принадлежит этот аппарат, как ощущение звука.

Точно так же свет для научного мировоззрения есть только колебательное движение волн эфира. Но движение эфирных волн само по себе не есть то, что мы называем светом, — это есть только механическое движение и ничего более. Для того, чтоб оно стало светом, красками и цветом, необходимо, чтоб оно воздействовало на зрительный орган и, произведя в нем соответствующие изменения, возбудило так или иначе в чувствующем существе те ощущения, которые, собственно, и называются светом.

Если я слеп, то от этого, конечно, свет не перестанет существовать, но это только потому, что есть другие зрячие существа, которые имеют световые ощущения. Но если бы никаких зрячих существ не было, то очевидно и света *как света* не было бы, а были бы только соответствующие свету механические движения эфира.

Итак, тот мир, который мы знаем, есть во всяком случае только явление для нас и в нас, наше представление, и если мы ставим его целиком вне себя как нечто безусловно самостоятельное и от нас независимое, то это есть натуральная иллюзия.

Мир есть представление; но так как это представление не есть произвольное, так как мы не можем по желанию

созидать вещественные предметы и уничтожать их, так как вещественный мир со всеми своими явлениями, так сказать, навязывается нам, и хотя ощутительные его свойства определяются нашими чувствами и в этом смысле от нас зависят, но самая его действительность, его существование, напротив, от нас не зависит, а дается нам, то, будучи в своих чувственных формах нашим представлением, он должен, однако, иметь некоторую независимую от нас причину, или сущность.

Если то, что мы видим, есть только наше представление, то из этого не следует, чтобы это представление не имело независимых от нас причин, которых мы не видим. Обязательный же характер этого представления делает допущение этих причин необходимым.— Таким образом, в основе зависимых явлений предполагается самостоятельная сущность или существенная причина, которая и дает им некоторую относительную реальность. Но так как относительная реальность этих предметов и явлений, множественных и разнообразных, предполагает взаимоотношение или взаимодействие многих причин, то и производящая их сущность должна представлять некоторую множественность, так как в противном случае она не могла бы заключать достаточного основания, или причины, данных явлений.

Поэтому общая основа представляется необходимо как совокупность множества элементарных сущностей или причин, вечных и неизменных, составляющих последние основания всякой реальности, из которых всякие предметы, всякие явления, всякое реальное бытие слагается и на которые это реальное бытие может разлагаться. Сами же эти элементы, будучи вечными и неизменными, неразложимы и неделимы. Эти основные сущности и называются атомами, т. е. неделимыми.

Итак, в действительности существуют самостоятельно только неделимые элементарные сущности, которые своими различными соединениями и своим многообразным взаимодействием составляют то, что мы называем реальным миром. Этот реальный мир действительно реален только в своих элементарных основаниях, или причинах,— в атомах, в конкретном же своем виде он есть только явление, только обусловленное многообразными взаимодействиями представление, только видимость.

Но как же должны мы мыслить самые эти основные сущности, самые атомы? Вульгарный материализм разумеет под атомами бесконечно малые частицы вещества; но

это есть очевидно грубая ошибка. Под веществом мы разумеем нечто протяженное, твердое или солидное, т. е. непроницаемое, одним словом, нечто телесное, но — как мы видели — все телесное сводится к нашим ощущениям и есть только наше представление. Протяженность есть соединение зрительных и мускульных ощущений, твердость есть осязательное ощущение; следовательно, вещество, как нечто протяженное и твердое, непроницаемое, есть только представление, а потому и атомы, как элементарные сущности, как основания реальности, т. е. как то, что не есть представление, не могут быть частицами вещества. Когда я трогаю какой-нибудь вещественный предмет, то его твердость или непроницаемость есть только мое ощущение, и комбинация этих ощущений, образующих целый предмет, есть только мое представление, это есть во мне.

Но то, что производит это во мне, т. е. то, вследствие чего я получаю это ощущение непроницаемости, то, с чем я сталкиваюсь,— очевидно есть не во мне, независимо от меня, есть самостоятельная причина моих ощущений.

В ощущении непроницаемости я встречаю некоторое противодействие, которое и производит это ощущение, следовательно, я должен предположить некоторую *противодействующую силу,* и только этой-то силе принадлежит независимая от меня реальность. Следовательно, атомы, как основные или последние элементы этой реальности, суть не что иное как элементарные силы.

Итак, атомы суть действующие, или активные, силы, и все существующее есть произведение их взаимодействия.

Но взаимодействие предполагает не только способность действовать, но и способность воспринимать действия других. Каждая сила действует на другую и вместе с тем воспринимает действие этой другой или этих других. Для того, чтоб действовать вне себя на других, сила должна *стремиться* от себя, стремиться наружу. Для того, чтоб воспринимать действие другой силы, данная сила должна, так сказать, давать ей место, притягивать ее или ставить перед собою. Таким образом, каждая основная сила необходимо выражается в *стремлении* и в *представлении.*

В стремлении она получает действительность для других, или действует на других, в представлении же другие имеют для нее действительность, она воспринимает действие других.

Итак, основы реальности суть стремящиеся и представляющие, или воспринимающие, силы.

Воспринимая действие другой силы, давая ей место, первая сила ограничивается этою другою, различается от нее и вместе с тем обращается, так сказать, на себя, углубляется в свою собственную действительность, получает определение для себя. Так, напр<имер>, когда мы трогаем или ударяем какой-нибудь вещественный предмет, во-первых, мы ощущаем этот предмет, это другое, эту внешнюю силу: она получает действительность для нас; но, во-вторых, в этом же самом ощущении мы ощущаем и самих себя, так как это есть *наше* ощущение, мы, так сказать, этим ощущением свидетельствуем свою собственную действительность как ощущающего, становимся чем-нибудь для себя. Мы имеем, таким образом, силы, которые, во-первых, действуют вне себя, имеют действительность для другого, которые, во-вторых, получают действие этого другого или для которых это другое имеет действительность или представляется им, и которые, наконец, имеют действительность для себя — то, что мы называем сознанием в широком смысле этого слова. Такие силы суть более чем силы — это *существа.*

Таким образом, мы должны предположить, что атомы, т. е. основные элементы всякой действительности, суть живые элементарные существа, или то, что со времени Лейбница получило название монад.

Итак, содержание *всего* суть живые и деятельные существа, вечные и пребывающие, своим взаимодействием образующие всю действительность, все существующее.

Взаимодействие основных существ, или монад, предполагает в них качественное различие; если действие одной монады на другую определяется ее стремлением к этой другой и в этом стремлении собственно и состоит, то основание этого стремления заключается в том, что другие основные существа, другие монады представляют собою нечто качественно различное от первой, нечто такое, что дает первому существу новое содержание, которого оно само не имеет, восполняет его бытие; ибо в противном случае, если б эти два основные существа были безусловно тождественными, если б второе представляло только то же, что и первое, то не было бы никакого достаточного основания, никакой причины для того, чтобы первое стремилось к второму. (Для пояснения можно указать на закон полярности, господствующий в физическом мире: только противоположные, или разноимен-

ные, полюсы притягивают друг друга, так как они друг друга восполняют, друг для друга необходимы.)

Итак, для взаимодействия основных существ необходимо, чтобы каждое из них имело свое особенное качество, вследствие которого оно есть нечто иное, чем все другие, вследствие которого оно становится предметом стремления и действия всех других и, в свою очередь, может воздействовать на них определенным образом.

Существа не только воздействуют друг на друга, но воздействуют так, а не иначе, воздействуют определенным образом.

Если все внешние качественные различия, известные нам, принадлежат к миру явлений, если они условны, непостоянны и преходящи, то качественное различие самих основных существ, вечных и неизменных, должно быть также вечным и неизменным, т. е. безусловным.

Это безусловное качество основного существа, которое позволяет ему быть содержанием всех других и вследствие которого также все другие могут быть содержанием каждого,— это безусловное качество, определяющее все действия существа и все его восприятия,— потому что существо не только действует так, каково оно есть, но и воспринимает действия других согласно тому, что оно есть само,— это безусловное качество, говорю я, составляет собственный внутренний, неизменный характер этого существа, делающий его тем, что оно есть, или составляющий его *идею*.

Итак, основные существа, составляющие содержание безусловного начала, не суть, во-первых, только неделимые единицы — атомы, они не суть, во-вторых, только живые действующие силы, или монады, они суть определенные безусловным качеством существа, или идеи.

Для того, чтоб *все* могло быть содержанием безусловного начала, необходимо, чтобы это все само представляло определенное содержание, т. е. необходимо, чтобы каждая единица, составляющая это все, каждый член этого целого был чем-нибудь особенным, не мог быть заменен или смешан с чем-нибудь другим, необходимо, чтоб он был вечной, пребывающей идеей.

Учение об идеях как вечных и неизменных сущностях, лежащих в основе всех преходящих существований и явлений и составляющих подлинное содержание безусловного начала или вечное, неизменное *все,* — это учение, как известно, впервые развитое греческой философией в лице Платона, составляет дальнейший после буддизма

шаг в откровении Божественного начала. Буддизм говорит: «Данный мир, природное бытие, все существующее не есть истинно сущее, есть призрак; если же так, если то, что есть, не есть истина, то истина есть то, что не есть, или ничто». Платонический идеализм говорит, напротив: «Если то, что для нас непосредственно существует, природное бытие или мир явлений, не есть истина, подлинно сущее,— и в этом платонизм согласен с буддизмом,— то это бытие, эта действительность может признаваться неистинной только потому, что есть другая действительность, которой принадлежит характер истины и существенности». Данная действительность неистинна или неподлинна только по отношению к другой истинной и подлинной действительности, или, другими словами, эта природная действительность имеет свою истину, свою подлинную сущность в другом, и это другое есть идея; и притом, так как истинная, подлинная действительность не может быть беднее, не может заключать в себе меньше, чем заключает в себе призрачная действительность, то необходимо предположить, что всему, что находится в этой последней (т. е. видимой, или призрачной, действительности), соответствует нечто в истинной, или подлинной, действительности, другими словами — что всякое бытие этого природного мира имеет свою идею или свою истинную подлинную сущность. И, таким образом, эта истинная действительность, эта подлинная сущность определяется не как идея просто, а как идеальное *все,* или как мир идей, царство идей.

Для уяснения того, что́ есть идея, может служить указание на внутренний характер человеческой личности.

Каждая человеческая личность есть прежде всего природное явление, подчиненное внешним условиям и определяемое ими в своих действиях и восприятиях. Поскольку проявления этой личности определяются этими внешними условиями, поскольку они подчинены законам внешней или механической причинности, постольку свойства этих действий или проявлений этой личности, свойства, составляющие то, что называется эмпирическим характером этой личности, суть только природные условные свойства.

Но вместе с этим каждая человеческая личность имеет в себе нечто совершенно особенное, совершенно неопределимое внешним образом, не поддающееся никакой формуле и несмотря на это налагающее определенный индивидуальный отпечаток на все действия и на все вос-

приятия этой личности. Эта особенность есть не только нечто неопределимое, но вместе с тем нечто неизменное: она совершенно не зависит от внешнего направления воли и действия этого лица, она останется неизменной во всех обстоятельствах и во всех условиях, в которые может быть поставлена эта личность. Во всех этих обстоятельствах и условиях личность проявит эту неопределимую и неуловимую особенность, этот свой индивидуальный характер, наложит свой отпечаток на всякое свое действие и на всякое свое восприятие.

Таким образом, этот внутренний индивидуальный характер личности является чем-то безусловным, и он-то составляет собственную сущность, особое личное содержание или особенную личную идею данного существа, которою определяется существенное значение его во всем, роль, которую он играет и вечно будет играть во всемирной драме.

Качественное различие основных существ необходимо выражается в различии их отношений: если бы все основные существа были безусловно тождественны, тогда они и относились бы друг к другу безусловно одинаким образом; если же они нетождественны, если каждое из них представляет свой особенный характер или идею, то каждое из них должно и относиться ко всем другим особенным образом, должно занимать во *всем* свое особенное определенное место, и это-то отношение каждого существа ко всему есть его *объективная* идея, составляющая полное проявление или осуществление внутренней его особенности, или *субъективной* идеи.

Но как возможно вообще отношение между основными существами при их качественном различии и отдельности? Очевидно, оно возможно лишь тогда, когда, различаясь между собою непосредственно, они в то же время сходятся или уравниваются между собою в чем-нибудь для них общем, причем для *существенного* отношения между идеями необходимо, чтобы это общее само было существенным, т. е. было бы особенною идеей или основным существом. Таким образом, существенное отношение между идеями подобно формально-логическому отношению между различными понятиями — и здесь и там является отношение большей или меньшей общности или широты. Если идеи нескольких существ относятся к идее одного существа так, как видовые понятия к родовому, то это последнее существо покрывает собою эти

другие, содержит их в себе: различаясь между собою, они равны по отношению к нему, оно является их общим центром, одинаково восполняющим своею идеею все эти другие существа. Так является сложный организм существ; несколько таких организмов находят свой центр в другом существе с еще более общею или широкою идеей, являясь таким образом частями или органами нового организма высшего порядка, отвечающего или покрывающего собою все низшие, к нему относящиеся. Так постепенно восходя, мы доходим до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренно покрывать собою все остальные. Это есть идея безусловного блага, или точнее — безусловной благости или любви. В сущности всякая идея есть благо,— для своего носителя — его благо и его любовь. Всякое существо есть то, что оно любит. Но если всякая особенная идея есть некоторое особенное благо и особенная любовь, то всеобщая универсальная или абсолютная идея есть безусловное благо и безусловная любовь, т. е. такая, которая одинаково содержит в себе все, отвечает всему. Безусловная любовь есть именно то идеальное все, та всецелость, которая составляет собственное содержание божественного начала. Ибо полнота идей не может быть мыслима как механическая их совокупность, а именно как их внутреннее единство, которое есть любовь.

ЧТЕНИЕ ПЯТОЕ

Учение об идеях, правильно развитое, указывает нам объективную сущность божественного начала или то, что составляет собственную метафизическую область его бытия, независимую от природного мира явлений, хотя и связанную с ним. Мы узнали, как должно мыслить те коренные основы и последние элементы всякого бытия, которые, с одной стороны, относятся к видимому миру явлений как его субстанциальные начала или производящие причины, а с другой стороны, образуют собою собственное содержание или внутреннюю полноту божественного начала. Мы прошли для этого три мысленные ступени, и достигнутый нами ответ, говоря школьным языком, представляет три момента: 1) для того, чтобы быть *основами реальности,* искомые сущности должны представлять собою неделимые или неразложимые единицы, реальные

центры бытия — атомы[1]. 2) Для того, чтобы *производить действительное* многообразие бытия, эти центральные единицы должны действовать и воспринимать действие, т. е. находиться во взаимодействии между собою, и, следовательно, они должны быть действующими или живыми силами — монадами. 3) Наконец, для того, чтобы составлять существенное все, или быть содержанием безусловного начала, эти единичные силы должны сами представлять собою известное содержание, или быть определенными идеями.

Различные метафизические системы останавливались преимущественно на одном из этих трех моментов, упуская из виду остальные, хотя логически они не только не исключают, а, напротив, требуют друг друга, и, таким образом, полная истина в ответ на основной метафизический вопрос заключается в синтезе этих трех понятий: атома, живой силы (монады) и идеи — синтезе, который может быть выражен простым и общеупотребительным словом, именно словом *существо.*

В самом деле, понятие существа внутренно соединяет в себе три сказанные понятия, так как существо, чтобы быть таковым, должно, во-первых, составлять отдельную единицу, особенный центр бытия, ибо в противном случае оно будет не самостоятельным существом, а только принадлежностью другого существа; во-вторых, существо должно обладать деятельною силой, быть способным к действию и видоизменению, ибо мертвая и косная масса не есть существо; в-третьих, наконец, существо должно иметь качественно определенное содержание, или выражать определенную идею, ибо в противном случае оно не будет настоящим, т. е. особенным, этим, а не другим существом; иными словами, существо как такое необходимо есть вместе и атом, и живая сила (монада), и идея.

Необходимо признать *множественность* основных существ и безусловное *все* мыслить как их совокупность; ибо без такой множественности невозможно действие,— так как всякое действие есть отношение одного к другому,— следовательно, невозможна *действительность как система действий и реальность как результат их.* И если в та-

[1] Здесь мы имеем пока в виду только их отношение между собою и к тому внешнему феноменальному бытию, для которого они суть основы и центры. По отношению же к абсолютному существу они не могут иметь значения безусловно реальных центров: для него они являются проницаемыми, поскольку они сами в нем коренятся. Поэтому, говоря о неделимых единицах, или атомах, мы употребляем только относительное определение.

ком случае мир превращается в чистый призрак, то, с другой стороны, этим отнимается и у бытия Божия его необходимое условие, ибо лишенный предмета действия Бог сам теряет всякую действительность, становится чистою возможностию, или чистым ничто. Но если отрицание множественности существ приводит зараз к отрицанию и Бога и мира, то к такому же точно результату приводит и противуположное признание безусловной множественности, т. е. допущение многих безусловно самобытных существ. В самом деле, в качестве безусловно самостоятельных, т. е. имеющих все от самих себя, эти существа лишены были бы всякой внутренней необходимой связи между собою, не было бы никакого основания для их взаимнодействия, и, следовательно, вся происходящая из такого взаимнодействия действительность и реальность была бы невозможна. С другой стороны, при полной самобытности многих существ они были бы независимы и от единого безусловного начала, были бы совершенно чужды ему; оно не имело бы в них своего собственного внутреннего содержания и оставалось бы при своем мертвом единстве как безразличное, пустое бытие: будучи ограничено отвне самостоятельными существами, оно не могло бы быть безусловным или абсолютным,— более того, имея *вне себя* всю полноту существ, оно тем самым превращалось бы в чистое ничто.

Если, таким образом, и признание безусловного единства и признание безусловной множественности существ приводят одинаково к отрицательным результатам и отнимают возможность всякого разумного мировоззрения, то, очевидно, истина лежит в соединении того и другого или в допущении *относительного* единства и *относительной* множественности. Утверждать невозможность такого соединения есть очевидное petitio principii: оно действительно невозможно, если уже признать заранее эти противуположные термины *истинными в их исключительности,* т. е. отдельно один от другого. Если признавать, что единое может быть как такое только само в себе, исключая всякую множественность, то от этого единого, конечно, нет никакого перехода к множественности; точно так же, если признавать чистую множественность саму по себе вне всякого внутреннего единства, то, очевидно, от такой множественности нет моста к единому. Но ведь именно признание за исходную точку исключительного единства и исключительной множественности и есть произвольная мысль, разумом не оправдываемая, и невозможность прийти с этой точки зрения к како-

му-нибудь удовлетворительному результату уже указывает на ее несостоятельность. Напротив, так как мы можем логически начинать только с безусловного, безусловное же по самому понятию своему не может быть чем-нибудь исключительным, т. е. ограниченным, не может, следовательно, быть *только* единым или *только* многим: то и следует прямо признать в согласии как с логикой, так равно и с внешним и с внутренним опытом, что нет и не может быть ни чистого единства, ни чистой множественности, что все, что есть, есть необходимо и единое и многое. С этой точки зрения многие существа не имеют подлинного бытия в своей отдельности или в безусловном обособлении, но каждое из них может существовать в себе и для себя, лишь поскольку оно вместе с тем находится во взаимодействии и взаимнопроникновении с другими, как неразрывные элементы одного целого, так как и собственное качество, или характер, каждого существа в своей объективности состоит именно в определенном отношении этого существа ко *всему* и, следовательно, в определенном взаимодействии его со *всем.* Но это очевидно возможно лишь в том случае, если эти существа имеют между собою существенную общность, т. е. если они коренятся в одной общей субстанции, которая составляет *существенную среду* их взаимодействия, обнимая их все собою и не заключаясь ни в одном из них в отдельности.

Таким образом, множественность существ не есть множественность безусловно отдельных единиц, а лишь множественность элементов одной органической системы, обусловленной существенным единством их общего начала (как и жизнь известных нам природных организмов обусловлена единством органической души, их образующей). Такой органический характер основных существ, с другой стороны, зависит от того, что эти существа суть идеи. В самом деле, если бы основные существа были только реальными единицами или же только действующими силами и, следовательно, относились друг к другу чисто внешним образом, каждое было только в себе и вне других,— в таком случае и единство их было бы лишь внешним, механическим, причем самая возможность даже такого единства, самая возможность какого бы то ни было взаимодействия подлежала бы вопросу. Если же, как мы это должны были признать, основные существа не суть только единицы, обладающие силами, или единицы сил, а еще и определенные идеи, и, следовательно, связь их состоит не только в их внешнем действии друг на друга как реальных сил, а прежде всего определяется

их идеальным содержанием, дающим каждому особенное значение и необходимое место во всем: то отсюда прямо вытекает внутренняя связь всех существ, в силу которой их система является как *организм идей.*

Как уже было замечено в прошлом чтении, общий характер идеального космоса представляет некоторое соответствие с взаимоотношением наших рассудочных понятий — именно в том, что частные существа или идеи обнимаются другими более общими, как видовые понятия обнимаются понятием родовым.

Но, с другой стороны, между взаимоотношением в области рассудочных понятий и таковым же в области существенных идей есть коренное различие и даже противуположность. Как известно из формальной логики, объем понятия находится в обратном отношении к его содержанию: чем шире какое-нибудь понятие, тем больше его объем, т. е. чем большее число других частных понятий под него подходит, тем менее у него признаков, тем оно беднее содержанием, общее, неопределеннее (так, например, «человек» как общее понятие, обнимающее собою все человеческие существа и, следовательно, по объему гораздо более широкое, нежели, например, понятие «монах», настолько же беднее этого последнего содержанием, так как в понятии о человеке *вообще* заключаются только те признаки, которые общи всем людям без исключения, тогда как в понятии «монах» кроме того заключается еще множество других признаков, составляющих особенность монашеского звания, так что это последнее понятие, более узкое, чем понятие «человек», вместе с тем богаче его внутренним содержанием, т. е. богаче положительными признаками).

Такое отношение зависит очевидно от самого происхождения общих рассудочных понятий. Будучи получаемы чисто отрицательным путем отвлечения, они не могут иметь вследствие этого никакой самостоятельности, никакого собственного содержания, а суть лишь общие схемы тех конкретных данных, от которых они отвлечены. Отвлечение же именно состоит в устранении или отрицании тех особенных признаков, которыми определяются частные понятия, входящие в объем понятия общего. (Так, в приведенном примере отвлеченное понятие «человек» составляется именно чрез устранение или отрицание всех тех частных отличительных признаков, которые могут заключаться в понятиях о различного рода людях.)

Совершенно напротив — *между идеями* как положительными определениями особенных существ: *отношение объема к содержанию необходимо есть прямое,* т. е. чем шире объем идеи, тем богаче она содержанием. Если общее родовое понятие, как простое отвлечение, как пассивное следствие рассудочной деятельности, может только отрицательно определяться своими видовыми понятиями, исключая из себя их положительные признаки, то идея, как самостоятельная сущность, должна находиться, напротив, в деятельном взаимоотношении с теми частными идеями, которые ею покрываются, или составляют ее объем, т. е. она должна определяться ими положительно. В самом деле, так как и общая идея сама по себе есть уже нечто или выражает самостоятельное существо, то, находясь в известных отношениях с другими частными идеями или существами, воспринимая их действие и воздействуя на них сообразно своему собственному характеру, она очевидно тем самым осуществляет на них этот свой собственный характер, развивает свое собственное содержание с различных сторон и в различных направлениях, реализует себя в различных отношениях; и, следовательно, чем с бóльшим числом частных идей она стоит в непосредственном отношении или чем больше идей составляют ее объем, тем многообразнее и определеннее она себя осуществляет, тем более полным и богатым является ее собственное содержание. Таким образом, вследствие положительного характера, необходимо принадлежащего взаимодействию идеальных существ, частные идеи, составляющие объем идеи общей, вместе с тем составляют и ее содержание или, точнее говоря, — содержание этой более широкой идеи в ее осуществлении или объективности прямо или положительно определяется теми более узкими идеями, которые входят в объем ее, и, следовательно, чем шире объем, тем богаче содержание.

Поэтому известное изречение Спинозы «omnis determinatio est negatio» (всякое определение есть отрицание) никак не может применяться к действительным существам, обладающим положительным содержанием, или идеей[1]; ибо здесь определение, т. е. действие на это существо других, встречает в нем уже некоторую собственную положительную силу, которая этим действием вызывается к проявлению или обнаружению своего со-

[1] Разумеется, я беру здесь этот афоризм в его общем значении для пояснения своей мысли, не входя в рассмотрение того специального смысла, который может ему принадлежать в системе самого Спинозы.

держания. Как живая сила, существо не может относиться чисто страдательно к действию других: оно само действует на них и, восполняясь ими, само их восполняет; следовательно, определение другими есть для него вместе с тем и самоопределение; результат одинаково зависит как от внешних сил, на него действующих, так и от него самого, и все отношение имеет, таким образом, характер положительный. Так, например, всякое человеческое лицо, имеющее свой собственный характер и представляющее некоторую особенную идею, вступая во взаимодействие с другими или определяясь другими и определяя их, тем самым обнаруживает свой собственный характер и реализует свою собственную идею, без чего этот характер и эта идея были бы чистою возможностью: они становятся действительностью только в деятельности лица, в которой оно необходимо определяется и другими; следовательно, здесь определение есть не отрицание, а осуществление; отрицанием же оно было бы лишь в том же случае, если бы лицо не имело никакого характера, не представляло никакой особенности, если бы оно было пустым местом, но это очевидно невозможно.

Из всего сказанного ясно, что мы разумеем под идеями совершенно определенные, особенные формы метафизических существ, присущие им самим по себе, а никак не произведения нашей отвлекающей мысли; по этому воззрению идеям принадлежит предметное (объективное) бытие по отношению к нашему познанию и вместе с тем подлежательное (субъективное) бытие в них самих, т. е. они сами суть субъекты или, точнее, имеют своих собственных особенных субъектов. Идеи равно независимы как от рассудочных отвлечений, так и от чувственной реальности. В самом деле, если вещественная действительность, воспринимаемая нашими внешними чувствами, сама по себе представляет лишь условные и преходящие явления, а никак не самобытные существа или основы бытия, то эти последние, хотя бы и связанные известным образом с этой внешнею реальностью, должны, однако, формально от нее различаться, должны иметь свое собственное независимое от явлений бытие, и, следовательно, для познания их как действительных необходим особенный способ мыслительной деятельности, который мы назовем уже известным в философии термином умственного созерцания, или интуиции (intellektuelle Anschanung, Intuition), и который составляет первичную форму истинного знания, ясно отличающуюся как от чувственного восприятия и опыта, так и от рассудочного, или отвлеченно-

го, мышления; это последнее, как было показано, не может иметь никакого собственного положительного содержания: отвлеченное понятие по самому определению своему не может идти дальше того, от чего оно отвлечено, не может само по себе превращать случайные и частные факты в необходимые и всеобщие истины или идеи. Тем не менее отвлеченному мышлению несомненно принадлежит особенное, хотя лишь отрицательное и посредствующее значение, как переходу или границе между чувственным восприятием явлений и умственным созерцанием идей. В самом деле, во всяком общем отвлеченном понятии содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной, непосредственной особенности и вместе с тем и тем самым утверждение их в каком-то новом единстве и новом содержании, которого, однако, отвлеченное понятие в силу своего чисто отрицательного происхождения не дает само, а только указывает,— всякое общее понятие, таким образом, есть отрицание частного явления и указание всеобщей идеи. Так, в прежнем примере общее понятие «человек» не только заключает в себе отрицание частных особенностей того или другого человека в отдельности, но также еще утверждает некоторое новое высшее единство, которое обнимает собою всех людей, но вместе с тем от всех них различается и, следовательно, должно иметь свою особенную, независимую от них объективность, делающую его общею для них объективною нормою (на такую норму мы прямо указываем, когда говорим: «будь человеком» или «поступай сообразно человеческому достоинству» и т. п.): но самой этой объективной нормы, самого содержания высшего единства, обнимающего всю человеческую действительность, хотя и свободного от нее, мы очевидно не достигнем путем отвлечения, в котором это новое единство получается лишь как пустое место после отрицания того, что не есть оно. Отсюда ясно, что отвлеченное мышление есть переходное состояние ума, когда он достаточно силен, чтобы освободиться от исключительной власти чувственного восприятия и отрицательно отнестись к нему, но еще не в состоянии овладеть идеею во всей полноте и цельности ее действительного предметного бытия, внутренно и существенно с нею соединиться, а может только (говоря метафорически) касаться ее поверхности, скользить по ее внешним формам. Плодом такого отношения является не живой образ и подобие сущей идеи, а только тень ее, обозначающая ее внешние границы и очертания, но без полноты форм, сил и цветов. Таким образом, отвлеченное

мышление, лишенное собственного содержания, должно служить или *сокращением чувственного восприятия,* или *предварением умственного созерцания,* поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как *схемы явлений,* или как *тени идей*[1].

Что касается этих последних, то если бы даже необходимость их признания и не опиралась на ясные логические основания, то мы все-таки должны были бы признать их на иных, фактических основаниях, сообщающих им достоверность общечеловеческого опыта: действительность идей и умственного созерцания несомненно доказывается фактом *художественного творчества.* В самом деле, те идеальные образы, которые воплощаются художником в его произведениях, не суть, во-первых, ни простое воспроизведение наблюдаемых явлений в их частной и случайной действительности, ни, во-вторых,— отвлеченные от этой действительности общие понятия. Как наблюдение, так и отвлечение или обобщение необходимы для разработки художественных идей, но не для их создания,— иначе всякий наблюдательный и размышляющий человек, всякий ученый и мыслитель мог бы быть истинным художником, чего на самом деле нет. Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целости (художник *видит* их, как это прямо утверждали про себя Гете и Гофман) и дальнейшая художественная работа сводится только к их развитию и воплощению в материальных подробностях. Всякому известно, что отвлеченная рассудочность, так же как и рабское подражание внешней действительности, суть одинаково недостатки в художественном произведении; всякому известно, что для истинно художественного образа или типа безу-

[1] На смешении идей с понятиями основан, между прочим, знаменитый в схоластике спор номиналистов и реалистов. Обе стороны были, в сущности, правы. Номиналисты, утверждавшие universalia post res, разумели первоначально под universalia общие понятия и в этом смысле справедливо доказывали их несамостоятельность и бессодержательность, хотя, определяя их как только nomina или voces, впадали в очевидную крайность. С другой стороны, реалисты, утверждавшие universalia ante res, разумели под ними настоящие идеи и потому основательно приписывали им самостоятельное бытие. Но так как обе стороны плохо различали эти два значения слова universalia или, во всяком случае, не определяли этого различия с достаточною точностью, то между ними и должны были возникнуть нескончаемые споры.

словно необходимо внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенною общностью, или универсальностью, а такое соединение и составляет существенный признак или собственное определение умосозерцаемой идеи в отличие от отвлеченного понятия, которому принадлежит только общность, и от частного явления, которому принадлежит только индивидуальность. Если, таким образом, предметом художества не может быть ни частное явление, воспринимаемое во внешнем опыте, ни общее понятие, производимое рассудочною рефлексией, то этим предметом может быть только сущая идея, открывающаяся умственному созерцанию.

В силу этой прямой связи художества с метафизическим миром идеальных существ мы находим, что тот же самый национальный гений, который впервые постиг божественное начало как идеальный космос,— тот же самый национальный гений был и настоящим родоначальником художества. Поэтому, говоря о греческом идеализме, должно разуметь под ним не философский только идеализм Платона, а все идеальное миросозерцание греческого народа, выражавшееся во всей его культуре и бывшее настоящею его религией. Платонизм возвел только к философскому сознанию те идеальные основы, которые уже лежали в художественной религии или религиозном художестве греков. От Платона греки узнали только философскую формулу того идеального космоса, который уже был им известен как живая действительность в Олимпе Гомера и Фидия. Если древний грек познавал божественное начало только как гармонию и красоту, то, конечно, он не познавал *всей* его истины, ибо оно *более* чем гармония и красота, но, не обнимая собою *всей* истины божественного начала, этот идеализм очевидно представлял, однако, некоторый вид, некоторую сторону Божества, заключал в себе нечто положительно божественное. Утверждать противное, признавать этот идеализм только языческим заблуждением — значит утверждать, что истинно божественное не нуждается в гармонии и красоте формы, что оно может и не осуществляться в идеальном космосе. Если же, как это очевидно, красота и гармония составляют необходимый и существенный элемент Божества, то без сомнения должно признать греческий идеализм как первый положительный фазис религиозного откровения, в котором божественное начало, удаленное из чувственной природы, явилось в новом светлом царстве, населенном не бедными тенями материального мира и не случайными созданиями нашего вообра-

жения, а действительными существами, которые с чистотою идеи соединяют всю силу бытия и, будучи предметами созерцания (для нас), в то же время суть и субъекты существования (в себе самих).

Как мы видели, все идеи внутренно между собою связаны, будучи одинаково причастны одной всеобъемлющей идее безусловной любви, которая уже по самой природе своей внутренно содержит в себе все другое, есть сосредоточенное выражение всего или *все как единство.* Но для того, чтобы это средоточение или это единство было действительным, т. е. было *соединением чего-нибудь,* очевидно необходимо обособленное существование соединяемого или его существование *для себя* в действительном отличии от единого; для того же, чтобы идеи были обособлены, они должны быть самостоятельными существами с особыми действующими силами и особыми центрами или фокусами этих сил, т. е. они должны быть не только идеями, но монадами и атомами.

Таким образом, и со стороны единства, с точки зрения всеединой идеи, мы необходимо приходим ко множественности идеальных существ, ибо без такой множественности, т. е. при отсутствии того, что должно быть соединяемо, самое единство не может быть действительным, не может обнаружиться, а остается как чисто потенциальное, непроявленное бытие, как пустая возможность, или ничто. С другой стороны, как всякая идея, т. е. всякое положительное содержание, необходимо предполагает определенного субъекта или носителя, обладающего определенными силами для ее осуществления, точно так же и всеединая или безусловная идея не может быть только чистою идеею или чистым объектом: чтобы быть существенным единством всего и действительно все связывать собою, она очевидно должна сама обладать существенностью и действительностью, должна существовать в себе и для себя, а не в другом и для другого только,— иными словами, *всеединая идея должна быть собственным определением единичного центрального существа.* Но как же мы должны мыслить это существо?

Если предметная идея или идея как предмет, т. е. в созерцании или для другого, отличается от всех других идей своим существенным качеством или характером, различается *объективно,* то, с своей стороны, носитель этой идеи или субъект ее (точнее — идея как субъект) должен отличаться от других *субъективно* или по существованию, т. е. должен иметь собственную, особенную действитель-

ность, быть самостоятельным центром *для себя,* должен, следовательно, обладать самосознанием и *личностью,* ибо в противном случае, т. е. если бы идеи различались только объективно, по своим познаваемым качествам, а не саморазличались бы во внутреннем своем бытии, то они и были бы только представлениями для другого, а не действительными существами, чего, как мы знаем, допустить нельзя.

Итак, носитель идеи, или идея как субъект, есть *лицо.* Эти два термина, лицо и идея — соотносительны как субъект и объект и для полноты своей действительности необходимо требуют друг друга. Личность, лишенная идеи, была бы чем-то пустым, внешнею бессмысленною силой, ей нечего было бы осуществлять, и потому ее существование было бы только стремлением, усилием жить, а не настоящею жизнью. С другой стороны, идея без соответствующего субъекта или носителя, ее осуществляющего, была бы чем-то вполне страдательным и бессильным, чистым предметом, т. е. чем-то только представляемым, а не действительно существующим: для настоящего же полного бытия необходимо внутреннее единство личности и идеи, как жара и света в огне.

Применяя сказанное к идее безусловной, мы находим, что она, определяясь по своей объективной сущности как всеобъемлющая или всеединая, вместе с тем определяется и в своем внутреннем субъективном существовании как единичное и единственное лицо, все одинаково в себе заключающее и тем самым от всего одинаково отличающееся.

Этим дается нам впервые понятие *живого* Бога, и вместе с тем прежнее наше понятие о Боге как *всем* получает некоторое новое пояснение. Бог есть все — это значит, что как всякое действительное существо имеет определенную сущность или содержание, которого оно есть носитель, по отношению к которому оно говорит «я есмь», т. е. я есмь *это,* а не другое, точно так же и божественное существо утверждает свое «я есмь», но не по отношению к какому-нибудь отдельному частному содержанию, а по отношению ко *всему,* т. е., во-первых, по отношению к безусловной всеединой и всеобъемлющей идее, а через нее и в ней — и по отношению ко всем особенным идеям, составляющим объем и содержание идеи безусловной.

В Библии — на вопрос Моисея об имени Божием — он получает ответ: ehjeh asher ehjeh, т. е. (буквально) «я буду, который я буду», т. е. *я есмь я,* или я есмь безусловное

лицо[1]. Если в индийском буддизме божественное начало определилось отрицательно как нирвана, или ничто, если в греческом идеализме оно определяется объективно как идеальное все или всеобщая сущность, то в иудейском монотеизме оно получает внутреннее субъективное определение как чистое я, или безусловная личность. Это есть первое индивидуальное, личное откровение божественного начала.

Не только буддизм, но и платонический идеализм не утверждают божественного начала в нем самом, не выражают его собственной действительности *для него самого:* идеальное все, или безусловная идея, может быть только принадлежностью или содержанием безусловного начала, а не им самим. Если всякая идея имеет действительность только тогда, когда она представляется определенным особенным существом, то и безусловная идея, или идеальное все, может иметь действительность не само по себе, а как содержание сущего, которое есть субъект или носитель этой идеи.

Божество, понимаемое только как идеальный космос, как все или как гармония всего,—такое божество является для человека только как чистый объект, следовательно, только в идеальном созерцании, и религия, которая этим ограничивается, имеет характер умозрительный и художественный, исключительно созерцательный, а не деятельный; божественное начало открыто здесь для воображения и чувства, но ничего не говорит воле человека. И действительно, нравственный элемент совершенно чужд всему эллинскому мировоззрению[2]. Вся область практической деятельности была предоставлена инстинктам, а не принципам. Хотя греческая философия и занималась этическими вопросами, в результате ее учения приходили к простому отрицанию нравственного начала

---

[1] По всей вероятности, здесь будущее ehjeh есть только замена настоящего, которого для этого глагола нет в еврейском языке. Толкования этих слов, предполагающие здесь прямое значение будущего времени и видящие в этом указание на грядущие откровения Божии, кажутся нам весьма натянутыми. Во всяком случае, понятие о Боге как о чистом *я* с достаточною ясностью высказывается в Ветхом Завете и помимо приведенного изречения, так что то или другое понимание этого последнего не имеет для нас большого значения.

[2] Поэтому, давая абсолютной идее нравственное определение любви, мы имели в виду полную истину идеализма, а не одностороннее его выражение в греческом мировоззрении: для этого последнего абсолютное качество было не благость или любовь, а только *благо,* т.е. опять-таки лишь объект.

как такого. Если уже Сократ сводил добродетель к знанию, устраняя таким образом ее существенную особенность, то великий ученик его с большею определенностью признавал за высшее благо человека, за норму и цель его жизни такое состояние, в котором исчезают все желания и всякая воля. Идеалом человека для Платона был философ, характеристическая же особенность философа, по выражению самого Платона (в «Федоне»), состоит в том, что он постоянно *умирает* для практической жизни, т. е. находится в состоянии чистого созерцания вечных идей, исключающем всякое деятельное стремление, всякую действительную волю. Поэтому и идеальное государство по Платону должно быть царством философов, т. е. высшая цель и для общества состоит в развитии теоретической сферы и ее безусловном господстве над практическою жизнью. Точно так же у стоиков нравственною нормою признавалась совершенная невозмутимость духа (ἀταραξία), т. е. чистое отрицание всякой определенной воли. Но если, таким образом, здесь (как и в буддизме) нравственною целью ставилось простое погашение воли, то это, очевидно, происходило оттого, что безусловная норма, т. е. божество, понималось здесь только как чистый объект, безличный и безвольный, открывающийся поэтому только в чистом созерцании, как состоянии нравственного безразличия (поскольку добро и зло суть качества воли, а не знания); ибо если бы в божестве признавалось деятельное начало воли, то нравственною задачею человека являлось бы уже не простое уничтожение собственной воли, а замена этой его воли волею божественною. Поэтому только та религия могла иметь положительно-нравственное значение, могла определить собою и наполнить область практической жизни,— только та религия, в которой божество открылось как волящее лицо, которого воля дает высшую норму воле человеческой. В этом существенное значение ветхозаветного откровения, ставящее его неизмеримо выше всех других религий древности. Что божество должно быть волящим лицом, живым Богом для того, чтобы положительно определять личную волю человека,— это ясно. Но спрашивается, *может ли* божество по своей безусловной природе быть лицом? Этот вопрос затемняется недоразумениями, происходящими от односторонности противоположных взглядов, которые, впрочем, в одинаковой мере противоречат самому первоначальному понятию божества как безусловного. Так, с одной стороны, утвержда-

ющие личность божества обыкновенно утверждают вместе с тем, что божество есть *только* личность, т. е. известное личное существо с такими-то и такими-то атрибутами. Против этого основательно восстают пантеисты, доказывая, что это значит ограничивать божество, отнимать у него бесконечность и безусловность, делать его одним из многих. Очевидно, в самом деле, что божество, как абсолютное, не может быть *только* личностью, только *я,* что оно более чем личность. Но восстающие против этого ограничения сами впадают в противоположную односторонность, утверждая, что божество просто *лишено* личного бытия, что оно есть лишь безличная субстанция всего. Но если божество есть субстанция, т. е. самосущее, то, содержа в себе все, оно должно различаться ото всего или утверждать свое собственное бытие, ибо в противном случае не будет содержащего и божество, лишенное внутренней самостоятельности, станет уже не субстанцией, а только атрибутом всего. Таким образом, уже в качестве субстанции божество необходимо обладает самоопределением и саморазличением, т. е. личностью и сознанием.

Итак, истина очевидно в том, что божественное начало не есть личность только в том смысле, что оно не исчерпывается личным определением, что *оно не есть только единое, но и все,* не есть только индивидуальное, но и всеобъемлющее существо, не только сущий, но и сущность.

Как безусловное, будучи субъектом, оно вместе с тем есть и субстанция; будучи личностью, или обладая личным бытием, оно вместе с тем есть и безусловное содержание, или идея, наполняющая это личное бытие. Божество больше личного бытия, свободно от него, но не потому, чтобы оно было лишено его (это было бы плохою свободой), а потому, что, обладая им, оно им не исчерпывается, а имеет и другое определение, которое делает его свободным от первого.

В историческом развитии религиозного сознания, постепенно доходившего до полной истины, мир языческий, цвет которого выразился в эллинизме, утвердил преимущественно божество как все. Из двух необходимых моментов божественной действительности: личного, или субъективного, и идеального, или объективного,— этот мир воспринял и выразил известным образом только второй. Иудейство же, напротив, составляющее в этом отношении прямую противоположность эллинизму, восприняло и известным образом осуществило первый

момент личной, или субъективной, действительности, познало божество как сущее, или чистое я.

Разумеется, эта противоположность не была и не могла быть безусловною. Если величайший представитель эллинского духа Платон развил учение об идеях и о божестве как высшей идее, то, с другой стороны, у того же Платона мы находим и определение божества как димиурга, т. е. творческого существа, образующего мир по безусловным нормам или идеям. Но такой взгляд является у Платона и во всей греческой философии только мимоходом; он заслоняется другим господствующим взглядом, по которому божественное начало не есть существо, а только идеальное все.

Точно так же в иудействе хотя божество определяется как сущий, или я, но встречается также и понятие об этом я как обладающем безусловным содержанием. Но тут точно так же это второе понятие вообще поглощается первым: господствующее представление о Боге в иудействе, без сомнения, есть представление о нем как о чистом я, помимо всякого содержания: есмь, иже есмь — и только.

Но я в своей безусловной центральности есть нечто совершенно непроницаемое, есть исключение из себя всего другого, всего, что не есть я: безусловное я должно быть единственным самостоятельным существом, не допускающим независимой действительности ни в чем другом. «Я огнь поядающий», говорит про себя ветхозаветный Бог. Какое же может быть отношение человеческой личности к божественному началу, таким образом утверждаемому? Какая может быть связь между ними, или религия? Если божественное начало, как безусловное *я*, как единственное самостоятельное существо, исключает всякую другую самостоятельность, то отношение человека к нему может быть только безусловным подчинением, безусловным отречением от всякой самостоятельности. Человек должен признать, что он во всем своем существе и во всей жизни есть только следствие, только продукт безусловной воли этого безусловного я. Воля же безусловного я, свободная от всякого содержания, от всякой идеи и всякой природы, есть чистый *произвол*. Но этот произвол для человеческой личности, подчиняющейся ему, есть *закон*.

Безусловное я непроницаемо для другого я; оно является для него как внешняя сила, действие этой силы для него есть необходимость, признание же необходимости есть закон. Таким образом, религия безусловного личного

бога есть религия закона, потому что для самоутверждающегося человеческого я, пока оно остается в этом самоутверждении, безусловное существо необходимо должно являться как внешнее и воля его — как внешний закон.

Но ветхозаветное откровение — и в этом его полная истина и оправдание — само содержит в себе признание, что религия закона не есть нормальная, истинная религия, а что это только необходимый переход к другому невнешнему отношению или связи с божественным началом. Это признание выражается пророками, и истина ветхозаветной библейской религии состоит в том, что она есть не только религия закона, но и религия пророков.

В пророческих книгах мы находим ясные указания, что закон и законный культ имеют значение чисто условное, преходящее.

«К чему Мне множество жертв ваших? говорит Иегова. Я пресыщен всесожжением овнов и туком скота откормленного и не желаю крови тельцов и агнцев и козлов. Если вы и приходите являться пред лицо Мое, то кто требует сего от вас, чтобы вы топтали дворы Мои? Впредь не носите даров пустых; курение отвратительно для Меня, новомесячий и суббот, собраний праздничных не могу терпеть. Беззаконие и празднование! Новомесячия ваши и торжества ваши ненавидит душа Моя; они для Меня бремя, Мне тяжело нести» (Исаии I, 11—14).

«Так говорит Иегова воинств, Бог Израилев: всесожжения ваши прилагайте к жертвам вашим и ешьте мясо; ибо отцам вашим Я не говорил и в день изведения их из земли Египетской не давал заповеди о всесожжении жертв. Но сию заповедь Я завещал им, говоря: слушайте слово Мое, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом, и ходите всяким путем, который Я укажу вам, чтобы вам благоденствовать» (Иеремии VII, 21—23).

Установленные законом обряды и жертвы сами по себе не могут никаким образом выражать волю Божию: как безусловная, эта воля не может быть связана ни с каким внешним предметом, никакое внешнее действие не может удовлетворить ее,— перед нею исчезают все различия святого и нечистого во внешних предметах и действиях. Хотя известные действия и установлены законом Иеговы, но между ними и Иеговою не может быть никакого внутреннего отношения, и если человек думает одним исполнением этих действий удовлетворить абсолютную волю, то тем самым эти действия становятся нечистыми и преступными.

«Так говорит Иегова: престол Мой небо, а земля подножие ногам Моим: где же вы построите дом для Меня, и где место для Моего упокоения? ибо все сие Моя рука сотворила, чтобы все сие существовало, говорит Иегова. Закалающий вола то же, что поражающий человека; приносящий овцу в жертву душит пса; представляющий хлебное приношение подносит свиную кровь; кадящий фимиамом благословляет идола» (Исаии LXVI, 1—3).

Но если божественная воля не может иметь никакого отдельного определенного предмета, а между тем как воля она должна относиться к чему-нибудь, то очевидно этим ее предметом может быть только *все.* Воля Божия, как абсолютная, не может что-либо исключать из себя или, что то же, хотеть чего-нибудь *исключительно:* не зная лишения, она не знает и зависти; она одинаково утверждает бытие и благо всех и поэтому сама определяется как безусловная благость, или любовь. «Я люблю тебя любовью вечною,— говорит Иегова своему созданию,— и потому продлю к тебе благоволение» (Иеремии XXXI, 3).

Если же воля Божия есть любовь, то этим определяется и внутренний закон для воли человеческой.

«Сними оковы неправды, разреши узы ярма, и измученных отпусти на свободу, и расторгните всякие узы. Когда голодному будешь преломлять хлеб твой и скитающихся несчастных будешь принимать в дом; когда увидишь нагого и оденешь его и единокровного твоего не спрячешься: тогда проглянет как заря свет твой, и исцеление твое процветет скоро, и праведность твоя будет тебе предшествовать, и слава Иеговы будет сопровождать тебя. Тогда ты воззовешь, и Иегова ответит; возопиешь, и скажет: се, Я! Когда ты уничтожишь ярмо у себя, перестанешь поднимать перст и говорить обидное, и отдашь голодному душу свою и напитаешь душу страждущую; тогда свет твой взойдет во тьме, и мрак твой будет как полдень» (Исаии LVIII, 6—10).

Воля Божия должна быть законом и нормою для воли человеческой не как *признанный произвол,* а как *сознанное добро.* На этом внутреннем отношении имеет быть новый завет между Богом и человечеством, новый богочеловеческий порядок, который должен заменить ту предварительную и переходную религию, которая утвердилась на внешнем законе.

«Вот наступают дни, говорит Иегова, когда Я заключу с домом Израилевым и с домом Иудиным новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их, когда взял их

за руку, чтобы вывести из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, так что Я отверг их, говорит Иегова. Ибо вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Иегова: вложу закон Мой внутрь их, и на сердце их напишу его; и буду их Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: познайте Иегову, ибо все они будут знать Меня от малого до великого, говорит Иегова, потому что я прощу вину их и греха их уже не буду помнить» (Иеремии XXXI, 31—34).

Этот новый богочеловеческий завет, основанный на внутреннем законе любви, должен быть свободен от всякой исключительности: здесь уже не может быть места произвольному избранию и осуждению лиц и народов; новый внутренний завет есть завет всемирный, восстановляющий все человечество, а чрез него и всю природу.

«И будет в последние дни, гора дому Иеговы будет поставлена во главу гор; и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И выступят народы великие и скажут: пойдем и взойдем на гору Иеговы, в дом Бога Иаковлева, дабы Он указал нам пути Свои, и будем ходить стезями Его. Тогда Он будет судить народы, и управлять народами великими; и перекуют мечи свои на орала и копья свои на серпы» (Исаии II, 2—4).

«Тогда волк будет жить вместе с агнцем, и барс будет лежать вместе с козлищем, и телец и лев молодой и бык вместе будут ходить, и дитя малое будет водить их. И корова с медведицею будут пастись, дети их вместе будут лежать, и лев, как вол, питаться травою. И будет играть младенец над норою аспида, и дитя направит руку на пещеру змеи; не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей: ибо земля будет наполнена ведением Иеговы, как водами покрыто дно морское. И будет в оный день — к корню Иессееву, который будет стоять как знамя народов, обратятся язычники, и покоище его будет слава» (Исаии XI, 6—10).

ЧТЕНИЕ ШЕСТОЕ

Мы видели, что существенный принцип иудейства — откровение Бога в Его безусловном единстве как чистого *я* уже освобождается от своей исключительности в откровении пророков израильских, которым Бог является уже не как чистое я *только,* не имеющее в своей де-

ятельности никакого другого основания кроме исключительно субъективного начала произвола, подчиняющего себе человека внешнею силою, возбуждая в нем страх (таким являлся первоначально для еврея Ель-Шаддай — Бог силы и страха, таким по преимуществу является и теперь Аллах для магометанина): пророкам Бог открывается как обладающий известным существенным идеальным определением, как всеобъемлющая любовь,— вследствие чего и действие Бога на другое, Его отношение к человеку определяется уже *объективною* идеей абсолютного блага, и закон Его бытия является уже не как чистый произвол (в Нем) и внешняя насильственная необходимость (для человека), а как внутренняя необходимость, или истинная свобода. Соответственно этому расширению религиозного начала расширяется у пророков и национальное иудейское сознание. Если откровению Бога как исключительного *я* отвечало и в народе Божием исключительное утверждение своего национального *я* среди других народов, то сознание, которому Бог открылся как универсальная идея, как всеобъемлющая любовь, необходимо должно освободиться от национального эгоизма, необходимо должно стать общечеловеческим.

И действительно, таково сознание пророческое. Иона проповедует волю Иеговы язычникам Ниневии, Исаия и Иеремия возвещают грядущее откровение как знамя языков, к которому притекут все народы. И между тем именно еврейские пророки были величайшими патриотами, всецело проникнутыми национальной идеей иудейства, но именно потому, что они были ею всецело проникнуты, они и должны были понять ее как всеобщую, для всех предназначенную,— как достаточно великую и широкую, чтобы внутренно объединить собою все человечество и весь мир. С этой стороны пример еврейских пророков, величайших патриотов и вместе с тем величайших представителей универсализма, в высшей степени поучителен для нас, указывая на то, что если истинный патриотизм необходимо свободен от народной исключительности и эгоизма, то вместе с тем и тем самым истинное общечеловеческое воззрение, истинный универсализм для того, чтобы быть чем-нибудь, чтобы иметь действительную силу и положительное содержание, необходимо должен быть расширением или универсализацией положительной народной идеи, а не пустым и безразличным космополитизмом.

Итак, в пророческом сознании впервые соединился субъективный чисто личный элемент ветхозаветного Ягвэ (Сущего) с объективной идеей универсальной божественной сущности. Но так как пророки были вдохновенными *деятелями,* были практическими людьми, в высшем смысле этого слова, а не созерцательными мыслителями, то синтетическая идея божественного существа была у них более восприятием духовного чувства и возбуждением нравственной воли, нежели предметом умозрения. Между тем для того, чтобы наполнить и определить собою все сознание человека, эта идея должна была сделаться и предметом мысли. Если истина божества состоит в единстве Бога как сущего, или безусловного субъекта, с его абсолютною сущностью, или объективною идеей, то это единство, это внутреннее отношение двух элементов (личного и существенного) в Божестве должно быть известным образом мыслимо, должно быть определено. И если один из этих божественных элементов (безусловная личность Бога) открылся по преимуществу гению народа иудейского, другой же (абсолютная идея Божества) был в особенности воспринят гением эллинизма, то весьма понятно, что синтез этих двух элементов (необходимый для полноты богопознания) всего скорее мог произойти там и тогда, где и когда столкнулись иудейская и греческая народности.

И действительно, выполнение этой великой умственной задачи началось в Александрии среди иудеев-эллинистов (т. е. воспринявших греческое образование), выдающимся представителем которых является знаменитый Филон (родившийся несколько ранее Р. Х., а умерший во времена апостольские), развивший, как известно, учение о Логосе (слове или разуме) как выразителе божественной универсальной сущности и посреднике между единым Богом и всем существующим. В связи с этим учением о Логосе как его дальнейшее развитие в той же Александрии явилось учение неоплатоников о трех божественных ипостасях, осуществляющих абсолютное содержание или выражающих определенным образом отношение Бога как единого ко всему или как сущего к сущности[1]. Это учение было развито неоплатониками независимо от христианства: важнейший представитель неоплатонизма Пло-

[1] Выражение: три божественные или три начальные ипостаси — есть собственное выражение Плотина, причем, разумеется, оно имеет свой философский смысл, а не христианский.

тин хотя жил во II веке по Р. Х., но очень мало знал о христианстве. Тем не менее отрицать связь между Филоновым учением и неоплатонизмом, с одной стороны, и христианством, т. е. именно христианским учением о Троице, или триедином Боге,— совершенно невозможно. Если сущность божественной жизни была определена александрийскими мыслителями путем чисто умозрительным на основании теоретической идеи Божества, то в христианстве *та же самая* всеединая божественная жизнь явилась как факт, как историческая действительность,— в живой индивидуальности исторического лица. Единственно христиане впервые познали Божественный Логос и Духа не со стороны тех или других логических или метафизических категорий, под которыми они являлись в философии александрийской: они познали Логос в своем распятом и воскресшем Спасителе, а Дух — в живом, непосредственно ими ощутимом начале их духовного возрождения. Но следует ли отсюда, чтобы те метафизические и логические определения троичности были чужды христианству *как учению* и не выражали собою некоторой части истины? Напротив, как только у самих христиан является потребность сделать *предметом мысли* эту открывшуюся для них божественную жизнь, то есть объяснить ее из ее внутренних оснований в самом божестве,— потребность уразуметь как всеобщую идею то, что они ощущали как частный факт, то они естественно обращаются к умозрительным определениям греческих и греко-иудейских мыслителей, уже познавших теоретическую истину тех начал, которых проявление они, христиане, испытали как живую действительность. И в самом деле мы видим, что первые умозрения о Боге и его внутренней жизни у христианских учителей — у Иустина Философа, у Ипполита, Климента Александрийского, в особенности у Оригена — воспроизводят существенную истину Филонова и неоплатонического учения, представляясь как различные вариации той же умозрительной темы — самооткровения всеединого Божества, а между тем, как известно, св. Афанасий Великий, раскрывая истинную догму о Троице, опирался на того же Оригена, пользовавшегося в то время в церкви тем высоким авторитетом, который он вполне заслуживал[1].

---

[1] Что касается вообще до формул этого догмата, установленных церковью на Вселенских соборах против Ария, Евномия и Македония, то, будучи, как мы увидим, вполне истинными и с умозрительной точки зрения, эти формулы ограничиваются, понятно, лишь самыми общими определениями и категориями, каковы единосущие, равенство и т. д.;

Утверждение существенного сродства между христианским догматом Троицы и греко-иудейскими умозрениями о том же предмете нисколько не уменьшает самобытного значения самого христианства как положительного откровения. В самом деле, оригинальность христианства не в общих взглядах, а в положительных фактах, не в умозрительном содержании его идеи, а в ее личном воплощении. Эта оригинальность от христианства неотъемлема, и для утверждения ее нет надобности вопреки истории и здравому смыслу доказывать, что все идеи христианской догматики явились как что-то безусловно новое, так сказать, упали готовыми с неба. Не такого мнения были те великие отцы древней церкви, которые утверждали, что тот же самый божественный Разум, который открылся во Христе, и до своего воплощения просвещал вечною истиною вдохновенных мудрецов язычества, бывших *христианами до Христа* [1].

Переходя теперь к изложению самого этого учения о троичности Божества как всеединого — учения, составляющего вместе и венец дохристианской религиозной мудрости, и основное умозрительное начало христианства,— я не буду останавливаться на частностях этого учения, являющихся в той или другой системе — у Филона или Плотина, у Оригена или Григория Богослова: я имею

метафизическое же развитие этих определений и, следовательно, умозрительное содержание этих формул, естественно, было предоставлено церковию свободной деятельности богословия и философии. и несомненно, что к этим определениям может быть сведено и этими православными формулами покрывается все существенное содержание александрийских умозрений о трех ипостасях,— разумеется, если смотреть на мысли, а не привязываться к одним словам. С другой стороны. для полного логического уяснения этого основного догмата неоценимым средством могут служить нам те определения чистой логической мысли, которые с таким совершенством были развиты в новейшей германской философии, которая с этой формальной стороны имеет для нас то же значение, какое для древних богословов имели доктрины Академии и Ликея; и те, кто теперь восстают против введения этого философского элемента в религиозную область, должны были бы сначала отвергнуть всю прежнюю историю христианского богословия, которое, можно сказать, питалось Платоном и Аристотелем.

[1] Выражение св. Иустина о некоторых греческих философах.— Хотя тесная внутренняя связь между александрийскою теософией и христианским учением есть одно из твердо установленных положений западной науки, но так как в нашей богословской литературе по тем или другим причинам это вполне достоверное положение не пользуется общим признанием, то я считаю нужным в конце этих чтений посвятить этому вопросу особое приложение, в котором мне придется также коснуться значения туземной египетской теософии (откровений Тота или Гермеса) в ее отношении к обоим названным учениям.

в виду только существенную истину этого учения, общую всем его видоизменениям, и буду выводить эту истину в той форме, которую признаю наиболее логичною, наиболее отвечающею требованиям умозрительного разума.

Бог есть *сущий*, т. е. Ему принадлежит бытие, Он обладает бытием. Но нельзя быть просто, *только быть:* утверждение — *я есмь* или *это есть* — необходимо вызывает вопрос, *чтó* есмь или есть? Бытие *вообще* обозначает очевидно лишь отвлеченное понятие, действительное же бытие необходимо требует не только известного сущего как субъекта, о котором говорится, что он *есть,* но также и известного предметного содержания, или сущности, как сказуемого, отвечающего на вопрос: *чтó* есть этот субъект или что он собою представляет? Таким образом, если грамматически глагол «быть» составляет лишь связь подлежащего со сказуемым, то в соответствии этому и логически *бытие* может *быть* мыслимо лишь *как отношение сущего к его объективной сущности, или содержанию,* — отношение, в котором он так или иначе утверждает, полагает или проявляет это свое содержание, эту свою сущность[1]. В самом деле, если бы мы предположили существо, которое *никаким образом* не утверждает и не полагает *никакого* объективного содержания, не представляет собою *ничего,* не является ничем ни в себе и для себя, ни для другого, то мы не имели бы логического права признать самое бытие такого существа, так как за отсутствием всякого действительного содержания бытие становилось бы здесь пустым словом, под которым ничего бы не разумелось или которым ничего бы не утверждалось, и единственным отве-

[1] Этому не противоречат те выражения, в которых глагол *быть* сам, по-видимому, играет роль сказуемого, именно когда утверждается простое существование чего-нибудь. Дело в том, что это есть лишь способ выражения для отвлекающей мысли, причем вовсе и не имеется в виду выражать полную истину предмета. Так, например, если я скажу просто: дьявол есть или есть дьявол, то хотя здесь и не говорю, *что такое* есть дьявол, но вместе с тем не хочу сказать и того, чтобы он не был чем-нибудь, я здесь никак не предполагаю, чтобы он *только* был или был только сущим, субъектом без всякого объективного качественного определения, безо всякой сущности или содержания, — я здесь только *не останавливаюсь* на вопросе об этой сущности или содержании, ограничиваясь указанием лишь на самое существование этого субъекта. Таким образом, подобные выражения представляют лишь *опущение* настоящего сказуемого, а никак не отрицание его или отождествление с простым бытием.

том на вопрос: что́ есть это существо? — было бы здесь: *ничто*[1].

Если, таким образом, Бог как сущий не может представлять только бытие *вообще,* так как это значило бы, что Он есть ничто (в отрицательном смысле) или просто, что Его нет совсем, и если, с другой стороны, Бог как абсолютное не может быть *только чем-нибудь,* не может ограничиваться каким-нибудь частным определенным содержанием, — то единственным возможным ответом на вопрос: что́ есть Бог, является уже известный нам, именно, что Бог есть все, т. е. что все в положительном смысле или *единство всех составляет сообственное содержание, предмет или объективную сущность Бога,* и что бытие, действительное бытие Божие есть утверждение или положение этого содержания, этой сущности, а в ней и самого полагающего, или сущего. Логическая необходимость такого положения очевидна. Если бы божественная сущность не была всеединою, не заключала в себе всего, то, следовательно, что-нибудь могло бы быть существенно вне Бога, но в таком случае Бог ограничивался бы этим внешним для него бытием, не был бы абсолютным, т. е. не был бы Богом. Таким образом, утверждением всеединства Божия устраняется дуализм, ведущий к атеизму. С другой стороны, это же утверждение, полагая в Боге всю полноту или целость всякого бытия как его вечную сущность, не имеет ни побуждения, ни логической возможности связывать божественное существо с частною условною действительностью этого природного мира; следовательно, этим утверждением устраняется натуралистический пантеизм, который под всем разумеет не вечную полноту божественного бытия, а только совокупность природных явлений, единство которых и называет Богом. Наконец, как мы сейчас увидим, это же наше утверждение Бога как всеединого устраняет и идеалистический пантеизм, отождествляющий Бога как сущего с его объективною идеей.

В самом деле, если *все* представляет содержание или сущность Божию, то Бог, как субъект или сущий, т. е. как обладающий этим содержанием или сущностию, необходимо различается от нее, как во всяком существе мы должны различать его самого как субъекта от того, что составляет его содержание, что им или в нем утверждается или выражается, — различать как выражающего от выражаемого или как *себя* от *своего*. Различие же есть *отношение*.

[1] В этом заключается глубоко верный смысл знаменитого Гегелева парадокса, которым начинается его логика, именно, что бытие, как такое, т. е. чистое, пустое бытие, тождественно со своим противуположным, или есть ничто.

Итак, Бог как сущий находится в некотором отношении к своему содержанию или сущности: Он проявляет или утверждает ее. Для того, чтобы утверждать ее как *свое*, он должен обладать ею субстанциально, т. е. быть всем или единством всего в вечном внутреннем акте. Как безусловное начало, Бог должен заключать или содержать в себе все в неразрывном и непосредственном субстанциальном единстве. В этом *первом положении* все содержится в Боге, т. е. в божественном субъекте или сущем, как в своем общем корне, все поглощено или погружено в нем, как в своем общем источнике; следовательно, здесь оно как *все* не различается *актуально*, а существует только в возможности, потенциально. Другими словами, в этом первом положении действителен, актуален только Бог как сущий, содержание же его — *все* или всеобщая сущность хотя существует и здесь, ибо без нее сам сущий, как мы видели, был бы ничем, т. е. не существовал бы, но существует лишь в скрытом состоянии, потенциально. Для того же, чтобы она была действительной, Бог должен не только содержать ее *в себе*, но и утверждать *для себя*, т. е. он должен утверждать ее как *другое*, должен проявлять и осуществлять как нечто от Него самого различное.

Таким образом, мы имеем *второй вид*, или *второе положение* сущего: то все или всеобщее содержание, та собственная сущность Божия, которая в первом положении или в первом образе (способе) существования заключалась лишь в скрытом состоянии как только потенциальная, здесь в этом втором виде выступает как некоторая идеальная *действительность;* если в первом положении она скрывается в глубине субъективного, непроявленного бытия, то здесь она полагается как предмет.

Разумеется, этот предмет не может быть внешним для божественного субъекта. Так как этот последний в качестве абсолютного не может иметь ничего вне себя, то это есть лишь его собственное внутреннее содержание, которое он своим внутренним действием различает от себя как сущего, выделяет из себя, или объективирует. Если мы захотим поискать для этого отношения какую-нибудь аналогию в мире нашего опыта, то наиболее сюда подходящим является отношение художника к художественной идее в акте творчества. В самом деле, художественная идея не есть что-нибудь чуждое, внешнее для художника; это есть его собственная внутренняя сущность, *суть* его духа и содержание его жизни, делающее его тем, чем он есть; и, стремясь осуществить или воплотить эту идею в действительном художественном создании, он хочет

только иметь эту свою суть, эту идею не только в себе, но и для себя или перед собою как предмет, хочет представить свое как иное или в ином объективном виде[1].

Итак, второе положение или второй способ существования сущего есть только иное *выражение* того, что есть уже и в первом. Но в первом положении выражаемое, т. е. абсолютное содержание как целость всех существенных форм или полнота всех идей, является только внутренно, в положительной возможности или мощи абсолютного субъекта, имеет, следовательно, лишь существенное, а не действительное бытие, так как вся действительность принадлежит здесь самому этому безусловному субъекту, или сущему, в его непосредственном единстве; он как единое есть здесь чистый акт, чистая безусловная действительность, о которой мы можем получить некоторое познание, когда, отвлекаясь от всего проявленного, определившегося содержания нашей жизни, внешней и внутренней, отвлекаясь не только от всех впечатлений, но и от чувств, мыслей и желаний, мы соберем все наши силы в едином средоточии непосредственного духовного бытия, в положительной мощи которого заключаются все акты нашего духа и которым определяется вся окружность нашей жизни: когда мы погрузимся в ту немую и неподвижную глубину, в которой мутный поток нашей действительности берет свое начало, не нарушая ее чистоты и покоя,— в этом родоначальном источнике нашей собственной духовной жизни мы внутренно соприкасаемся и с родоначальным источником жизни всеобщей, существенно познаем Бога как первоначало, или субстанцию всего, познаем Бога Отца. Таков первый образ сущего — действительность его *одного.* Для того же, чтобы не только он сам как субъект, но и *то, чего он есть субъект,* т. е. вся полнота абсолютного содержания, получила такую же действительность и из потенциальной стала актуальной, необходим некоторый акт самоопределения или самоограничения сущего. В самом деле, так как вне Бога как абсолютного нет и не может быть ничего безусловно самостоятельного, ничего такого, что было бы изначала его другим или извне его определяло, то поэтому всякое

---

[1] Разумеется, эта аналогия неполная, поскольку наше художественное творчество предполагает некоторое пассивное состояние вдохновения или внутреннего восприятия, в котором художник не обладает, а бывает обладаем своею идеей. В этом смысле справедливы слова поэта:

> Тщетно мнишь ты, художник,
> Что творений своих ты создатель, и проч.

определенное бытие может быть первоначально только *актом самоопределения абсолютно-сущего.* В этом акте, с одной стороны, сущее противополагает или противупоставляет себя своему содержанию как своему другому или предмету — это есть акт саморазличения сущего на два полюса, из коих один выражает безусловное единство, а другой — все или множественность; с другой стороны, чрез свое самоопределение сущий получает некоторую действующую силу, становится энергией.

В самом деле, если бы сущее было только в первом положении, т. е. если бы оно было только беспредельным, а следовательно, безразличным актом, то оно не могло бы действовать, так как у него не было бы тогда никакого действительного предмета, *для которого* оно (будучи *само в себе* действительностью) являлось бы как положительная возможность, или сила. Ибо всякое действие по понятию своему есть единство силы, или мощи, и действительности, или явление своей внутренней действительности на другом или для другого как силы. А так как вне божества нет ничего и его предмет заключается в нем самом, то и действие его не есть определение другого другим, а самоопределение, т. е. выделение из себя своего содержания или объективация его чрез самоограничение в своем непосредственном, беспредельном, или чисто актуальном, бытии. Как абсолютное, божество не может быть только непосредственным актом, оно должно быть и потенцией, или мощью, но как в абсолютном же эта мощь есть только его собственная сила над собою или над своим непосредственным. Если ограничение другим противоречит понятию абсолютного, то самоограничение не только не противоречит ему, но прямо требуется им. В самом деле, самоопределяясь и тем осуществляя свое содержание, сущее очевидно не только не перестает быть чем оно есть, т. е. абсолютно-сущим, не только не теряет своей действительности, а, напротив, осуществляет ее вполне, делаясь действительным не только в себе, но и для себя. Так как то, что Бог осуществляет в акте своего самоопределения — *все* или полнота всех,— есть его собственное содержание, или сущность, то и осуществление ее есть только полное выражение или проявление того, кому это содержание или сущность принадлежит и который в ней или ею выражается так же, как подлежащее выражается сказуемым. Так, возвращаясь к нашему сравнению, поэт, всецело предающийся творчеству и, так сказать, переводящий свою внутреннюю жизнь в объективные художественные создания, не только не теряет чрез

это, а, напротив, в высшей степени утверждает и полнее осуществляет свою собственную индивидуальность.

Абсолютно-сущее, не подлежащее само по себе никакому определению, определяет себя, проявляясь как безусловно единое чрез положение своего другого или содержания, т. е. всего; ибо истинное единое есть тот, который не исключает множественности, а, напротив, производит ее в себе и при этом не нарушается ею, а остается тем, чем есть, остается единым и тем самым доказывает, что он есть безусловно единый, т. е. единый по самому существу своему, не могущий быть снятым или уничтоженным в своем единстве никакою множественностью. Если бы единый был таковым только по отсутствию множественности, т. е. был бы простым лишением множественности и, следовательно, с возникновением ее терял бы свой характер единства, то очевидно это единство было бы только случайным, а не безусловным, множественность имела бы над единым силу, он был бы подчинен ей. Истинное же безусловное единство необходимо сильнее множественности, превосходит ее, доказать же или осуществить это превосходство оно может только производя или полагая в себе действительно всякую множественность и постоянно торжествуя над нею, ибо все испытывается своим противным. Так и наш дух есть истинно единое не потому, чтобы был лишен множественности, а, напротив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, вместе с тем всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему одному принадлежащею.

Как глубь недвижимая в мощном просторе
Все та же, что в бурном волнении,—
Дух ясен и светел в свободном покое,
Но тот же и в страстном хотении.
Свобода, неволя, покой и волненье
Проходят и снова являются,
А он все один, и в стихийном стремленьи
Лишь сила его открывается.

В *другом* сущее остается тем же, во множественности остается единым. Но это тождество и это единство необходимо различаются от того тождества, того единства, которые представляются первым положением сущего: там оно есть непосредственное и безразличное — здесь же оно есть *утвержденное,* проявленное или опосредствованное, прошедшее чрез свое противоположное, т. е. чрез различение, и тем самым *усиленное* (потенцированное). Та-

ким образом, здесь мы имеем новое *третье положение* или вид абсолютно-сущего — вид законченного, совершенного единства, или абсолютного, утвердившего себя *как такое.*

Итак, мы имеем *три отношения* или *три положения* абсолютно-сущего как определяющего себя относительно своего содержания. *Во-первых,* оно полагается как обладающее этим содержанием в непосредственном субстанциальном единстве или безразличии с собою,— оно полагается как единая субстанция, все существенно заключающая в своей безусловной мощи; *во-вторых,* оно полагается как проявляющееся или осуществляющее свое абсолютное содержание, противополагая его себе или выделяя его из себя актом своего самоопределения; наконец, *в-третьих,* оно полагается как сохраняющее и утверждающее себя в этом своем содержании, или как осуществляющее себя в актуальном, опосредствованном или различенном единстве с этим содержанием или сущностью, т. е. со *всем,*— другими словами, как находящее себя в другом или вечно к себе возвращающееся и у себя сущее.

Это есть еще только тройственность *отношений,* положений или способов существования. Подобную же тройственность представляет нам необходимо наш собственный дух, если мы только признаем его самостоятельно существующим, т. е. настоящим существом. Если мы обратим внимание на нашу внутреннюю, психическую жизнь, то здесь для наблюдения прежде всего представится некоторая совокупность определенных душевных явлений: мы найдем здесь ряд переживаемых нами состояний — желаний, мыслей, чувств, в которых или которыми так или иначе выражается наш внутренний характер, проявляется качественное содержание нашего духа. Все эти состояния, непосредственно нами наблюдаемые, переживаются нами сознательно (ибо в противном случае они очевидно не были бы доступны для прямого наблюдения), и в этом смысле они могут быть названы состояниями нашего сознания; в них наш дух есть действующая или проявляющаяся сила, они составляют его внутреннюю действительность или выраженное, определенное бытие.

Но легко видеть, что существо нашего духа не исчерпывается этою психическою действительностью, что она составляет только одну периодическую фазу нашего существования, за светлым полем которой лежат глубины духовного бытия, не входящего в актуальное сознание настоящей минуты. Было бы и нелогично и противоречило

бы опыту ограничивать бытие нашего духа только его актуальной, раздельной жизнью, его обнаруженною, ощутительною действительностью, т. е. предполагать, что в каждый момент дух есть только то, что он в этот момент в себе сознает. В самом деле, со стороны логической очевидно, что дух как проявляющийся или в своей внутренней целости должен быть всегда первее своего данного проявления,— со стороны же эмпирической несомненный опыт указывает, что не только область нашего *реального* сознания, т. е. сознания о внешних вещах, но и область нашего внутреннего *актуального* сознания, т. е. раздельного испытывания наших собственных состояний, есть лишь поверхностное или, точнее, вторичное положение нашего духа и что этого вторичного положения может в данный момент и не быть, причем его отсутствие не уничтожает нашего духовного существа,— я имею здесь в виду все те состояния, в которых прерывается нить нашего раздельного сознания как о внешнем, так и о внутреннем мире, причем, разумеется, сам дух не исчезает, если только вообще допускать его существование: таковы состояния сна, простого и магнетического, обморока и т. д.

Таким образом, признавая вообще существование нашего духа, мы должны признать, что он имеет первоначальное субстанциальное бытие независимо от своего частного обнаружения или проявления в ряде раздельных актов и состояний,— должны признать, что он существует глубже всей той внутренней действительности, которая составляет нашу текущую, наличную жизнь. В этой первоначальной глубине лежат и корни того, что мы называем *собою* или нашим *я,* ибо в противном случае, т. е. если бы наше *я,* наше личное существо, было привязано исключительно к обнаруженным раздельным актам нашей душевной жизни, к так называемым состояниям нашего сознания, то в упомянутых случаях (сна и проч.) с исчезновением раздельного сознания исчезали бы мы сами как духовное существо для того, чтобы потом с возвращением сознания вдруг явиться во всеоружии своих духовных сил,— предположение (разумеется, опять-таки если признавать существование духа) совершенно бессмысленное.

Итак, во-первых, мы имеем наш первоначальный нераздельный, или цельный, субъект: в нем уже заключается известным образом все собственное содержание нашего духа, наша сущность, или идея, определяющая наш индивидуальный характер: ибо в противном случае, т. е. если

бы эта идея и этот характер были лишь произведениями нашей феноменальной (являемой) жизни или зависели бы от наших сознательных действий и состояний, то было бы непонятно, почему мы не теряем этого характера и идеи вместе с потерей витального сознания (в указанных состояниях), почему наша сознательная жизнь, возобновляясь каждый день, не создает нам нового характера, нового жизненного содержания: тождество же основного характера или личной идеи среди всех изменений сознательной жизни ясно показывает, что этот характер и идея заключаются уже в том первоначальном субъекте, который глубже или первее сознательной жизни,— заключается, разумеется, только субстанциально, в непосредственном единстве с ним самим как его внутренняя, еще необнаруженная или невоплощенная идея.— Во-вторых, мы имеем нашу раздельную сознательную жизнь,— проявление или обнаружение нашего духа: здесь содержание или сущность наша существует *действительно* (актуально) во множестве различных проявлений, которым она сообщает определенный характер, обнаруживая в них свою особенность. Наконец, в-третьих, так как при всей множественности этих проявлений все они суть только обнаружения одного и того же духа, одинаково всем им присущего, то мы можем рефлектировать или возвращаться к себе от этих проявлений или обнаружений и утверждать себя актуально как единого субъекта, как определенное *я,* единство которого, таким образом, чрез свое различение или проявление в множестве состояний и действий сознательной жизни не только не теряется, но, напротив, полагается в усиленной степени; это возвращение к себе, рефлексия на себя или утверждение себя в своем проявлении и есть собственно то, что называется самосознанием и является каждый раз, когда мы не только переживаем известные состояния, чувствуем, мыслим и т. д., но еще особенным внутренним действием, останавливаясь на этих состояниях, утверждаем себя как переживающего их субъекта, как чувствующего, мыслящего и т. д., т. е. когда мы внутренно говорим: я чувствую, я мыслю и т. д. Если во втором положении наш дух проявляет или обнаруживает свое содержание, т. е. выделяет его из себя как нечто другое, то здесь, в этом третьем положении, в самосознании, наш дух утверждает это содержание как *свое* и, следовательно, себя как проявившего его.

Таким образом, тройственное отношение нашего субъекта к его содержанию такое же, как и указанное нами прежде отношение субъекта безусловного или абсолютно-сущего к его безусловному содержанию или всеобщей

сущности. Но этим и кончается равенство между нашим существом и абсолютным. В самом деле, в действительности нашего духа три указанные положения суть только периодические фазы внутреннего бытия, сменяющие друг друга, точнее говоря, только первое положение в себе сущего духа есть постоянное и неизменно пребывающее, два же другие могут быть и не быть — это только явления, а не субстанции. Дух как субстанция (первое положение) есть всегда и необходимо, но затем он может попеременно то ограничиваться этим субстанциальным существованием, пребывать во внутреннем бездействии, удерживая все свои силы и все свое содержание в глубине существенного нераздельного бытия (первая фаза), то проявлять и обнаруживать эти силы и это содержание в раздельной сознательной жизни, в ряде переживаемых им душевных состояний и производимых действий (вторая фаза), то, наконец, рефлектируя на эти состояния и эти действия как пережитые и совершенные им, находить их как свои и вследствие этого утверждать себя, свое я как обладающее теми силами и проявившее это содержание в этих определенных состояниях и действиях (третья фаза). Таким образом, здесь один и тот же сущий субъект, один и тот же дух является в различные моменты то как только существенный, или субстанциальный, то как сверх того действующий и действительный, то, наконец, еще как самосознательный, или утверждающий себя в своей обнаруженной действительности. Эта смена трех положений происходит *во времени,* и она возможна лишь поскольку мы существуем во времени. В самом деле, эти три положения исключают друг друга: нельзя быть зараз и бездействующим и действующим, проявлять свои силы и свое содержание и держать их скрытыми, нельзя зараз и переживать известные состояния, и вместе с тем рефлектировать на них, — нельзя зараз мыслить и думать о своей мысли.

Итак, эти три положения, или способа существования, несовместные в одном субъекте *разом,* могут принадлежать ему только *в различные моменты* времени; их принадлежность этому субъекту как различных фаз его бытия по необходимости обусловлена формою времени. Но, таким образом, это может относиться только к существам ограниченным, во времени живущим. Для абсолютного же существа, которое по самому понятию своему не может определяться этою формою времени, такое чередование трех положений или трех отношений его к сущности, или

содержанию, является совершенно невозможным: он должен представлять эти три положения разом, в одном вечном акте. Но три исключающие друг друга положения *в одном и том же акте одного и того же субъекта* решительно немыслимы. Один и тот же вечный субъект не может вместе и скрывать *в себе* все свои определения, и проявлять их *для себя,* выделяя их как другое, и пребывать в них *у себя* как в своих; или, говоря библейским языком, одна и та же Божественная ипостась не может быть вместе и «живущим во свете неприступном, его же никто не видел из человеков», и вместе с тем быть «светом, просвещающим всякого человека, грядущего в мире»,— одна и та же ипостась не может быть и «Словом, им же вся быша», и «Духом, вся испытующим».

А если так, если, с одной стороны, в абсолютном существе не может быть трех последовательных актов, друг друга сменяющих, а, с другой стороны, три вечные акта, исключающие друг друга по своему определению, немыслимы в *одном* субъекте, то необходимо для этих трех вечных актов предположить *три вечные субъекта (ипостаси),* из коих *второй, непосредственно порождаясь первым,* есть прямой образ ипостаси его, выражает своею действительностью существенное содержание первого, служит ему *вечным выражением, или Словом, а третий, исходя из первого, как уже имеющего свое проявление во втором, утверждает его как выраженного или в его выражении.*

Но можно спросить: если Бог уже как первый субъект заключает в себе безусловное содержание, или все, то какая еще надобность в двух других субъектах? Но Бог как абсолютное или безусловное не может довольствоваться тем, что имеет *в себе* все, он должен иметь все не только в себе, но также *для себя* и *у себя.* Без такой полноты существования Божество не может быть завершенным или абсолютным, т. е. не может быть Богом, и, следовательно, спрашивать: какая надобность Богу в этом тройственном самоположении — все равно что спрашивать: какая надобность Богу быть Богом?

Но каким образом, признавая трех божественных субъектов, можно избежать противоречия с требованиями единобожия? Не являются ли эти три субъекта тремя Богами? Но нужно условиться, что собственно разуметь под словом Бог. Если этим именем обозначать всякого субъекта, причастного так или иначе божественной сущности, в таком случае необходимо признать не только трех, а великое множество богов, ибо всякое существо

так или иначе участвует в божественной сущности согласно слову Божию: «Я сказал: *вы боги* и сыны Вышнего *все*». Если же с именем Бога соединять всецелое и актуальное обладание всею полнотою божественного содержания во всех его видах, в таком случае (не говоря уже о конечных существах) и трем божественным субъектам (ипостасям) название Бога принадлежит, лишь поскольку они необходимо находятся в безусловном единстве, в неразрывной внутренней связи между собою. Каждый из них есть истинный Бог, но именно потому, что каждый неразделен с двумя другими. Если бы один из них мог существовать в отдельности от двух других, то очевидно в этой отдельности он не был бы абсолютным, следовательно, не был бы Богом в собственном смысле, но именно такая отдельность и невозможна. Правда, каждый божественный субъект уже в самом себе заключает всю полноту божества, но именно потому, что он в самом себе уже находит неразрывную связь или единство с двумя другими, так как его отношение к ним необходимо есть внутреннее, существенное, ибо ничего внешнего в божестве быть не может. Бог-Отец по самому существу своему не может быть без Слова, Его выражающего, и без Духа, Его утверждающего; точно так же Слово и Дух не могут быть без первого субъекта, который есть то, что выражается одним и утверждается другим, есть их общий источник и первоначало. Отдельность же их существует только для нашей отвлекающей мысли, и, очевидно, было бы совершенно праздным и неинтересным делом определять, принадлежит ли божественным субъектам в такой отвлеченной отдельности название Бога, раз несомненно, что эта отвлеченная отдельность не соответствует сущей истине. В сущей же истине хотя каждый из трех субъектов обладает божественным содержанием, или полнотою Божества, и, следовательно, есть Бог, но так как он обладает этою полнотою, делающею его Богом, не сам по себе исключительно, а лишь в безусловном и нераздельном внутреннем и существенном единстве с двумя остальными, то этим и не утверждаются три Бога, а только единый в трех нераздельных и единосущных субъектах (ипостасях) себя осуществляющий Бог.

Должно заметить, что общая идея триединства Божия, будучи столько же истиною умозрительного разума, как и откровения, никогда не встречала возражений со стороны наиболее глубокомысленных представителей умозрительной философии: напротив, они относились к этой

идее не только с признанием, но и с энтузиазмом, как к величайшему торжеству умозрительной мысли. Непонятною же или и просто нелепою являлась эта идея лишь для внешнего, механического рассудка, который не усматривает внутренней связи вещей в их цельном бытии, не усматривает единого во многом и саморазличения в едином, а мыслит все предметы в их односторонней отвлеченной исключительности, в их предполагаемой отдельности и внешнем отношении друг к другу в формах пространства и времени. Отрицательное отношение *такого* рассудка к идее триединства служит только подтверждением ее истины, так как оно зависит от общей неспособности механического мышления постигать внутреннюю истину или смысл (λόγος) предметов.

Механическое мышление есть то, которое берет различные понятия в их отвлеченной отдельности, рассматривает, следовательно, предметы под каким-нибудь частным односторонним определением и затем сопоставляет их между собою внешним образом или сравнивает в каком-нибудь столь же одностороннем, но более общем отношении. В противуположность этому *мышление органическое* рассматривает предмет в его всесторонней целости и, следовательно, в его внутренней связи со всеми другими, что позволяет извнутри каждого понятия выводить все другие или развивать одно понятие в полноту всецелой истины. Поэтому органическое мышление может быть названо развивающим, или эволюционным, тогда как мышление механическое (рассудочное) есть только сопоставляющее и комбинирующее. Легко видеть, что органическое мышление, постигающее или схватывающее цельную идею предмета, сводится к тому умственному, или идеальному, созерцанию, о котором говорилось в предыдущем чтении. Если это созерцание соединено с ясным сознанием и сопровождается рефлексией, дающей логические определения созерцаемой истине, в таком случае мы имеем то умозрительное мышление, которым обусловливается собственно философское творчество; если же умственное созерцание остается в своей непосредственности, не налагая логических форм на свои конкретные образцы, то оно является тем живым мышлением, которое свойственно людям, еще не вышедшим из непосредственной жизни в общем родовом или народном единстве; такое мышление выражает то, что называется народным духом, проявляясь в народном творчестве, религиозном и художественном,— в живом развитии языка, в мифах

и поверьях, в формах народного быта, в сказках, песнях и т. д. Таким образом, органическое мышление вообще в двух своих видах принадлежит, с одной стороны, истинным философам, с другой — народным массам. Что касается до стоящих между теми и другими, т. е. до большинства так называемых образованных или просвещенных людей, отделившихся вследствие большого формального развития умственной деятельности от непосредственного народного мировоззрения, но не достигших цельного философского сознания, то им приходится ограничиваться тем отвлеченным механическим мышлением, которое разбивает или разлагает (анализирует) непосредственную действительность — и в этом его значение и заслуга, — но не в состоянии дать ей нового высшего единства и связи — и в этом его ограниченность[1]. Разумеется, возможно и в действительности постоянно бывает, что одни и те же люди, руководясь в практической жизни идеями чужого органического мышления в форме религиозных верований[2], в своей собственной теоретической деятельности стоят на точке зрения отвлеченного и механического рассудка, вследствие чего, разумеется, происходит двойственность и противоречие в их общем мировоззрении, сглаживаемое и примиряемое более или менее внешним образом.

Такая двойственность естественным образом явилась и в христианстве, когда христианское учение, принадлежащее всецело области органического мышления в обоих его видах, сделалось общепризнанною религиею, не толь-

---

[1] Эта *способность анализа,* необходимая как средство или как переход к цельному, *но сознательному* мировоззрению от инстинктивного народного разума, — но совершенно бесплодная или и вредная, если ею ограничиваться, составляет именно в этой ограниченности настоящую гордость людей полуобразованных (к которым принадлежит и большинство ученых специалистов, в наше время мало что понимающих вне своей специальности) — гордость перед «непросвещенными массами, погруженными в суеверия», а также и перед настоящими философами, преданными мистическим фантазиям. Впрочем, значение этих беспочвенных отрицателей так же призрачно, как их знание — поверхностно.

[2] Говоря о религиозных верованиях как о произведении органического мышления, должно помнить, что это мышление основано на идеальном созерцании и это последнее, как было указано в предыдущем чтении, не есть субъективный процесс, а действительное отношение к миру идеальных существ или взаимодействие с ними; следовательно, результаты этого созерцания не суть произведения субъективного произвольного творчества, не суть выдумки и фантазии, а суть действительные *откровения* сверхчеловеческой действительности, воспринятые человеком в той или другой форме.

ко для народа и для теософов, а для всего образованного класса того времени; естественно, из этого класса на всех ступенях христианской иерархии явились люди хотя искренно принявшие христианские идеи как догмат веры, но не бывшие в состоянии, находясь на точке зрения механического мышления, понять эти идеи в их умозрительной истине. Отсюда мы видим, что многие учители церкви признавали христианские догматы, в особенности основной догмат Троицы, чем-то непостижимым для разума человеческого. Ссылаться на авторитет этих учителей церкви против нашего утверждения догмата Троицы в смысле умозрительной истины было бы совершенно неосновательно, так как очевидно, что эти учители, будучи великими по своей практической мудрости в делах церковных или же по своей святости, могли быть очень слабы в области философского понимания, причем, разумеется, они были склонны границы своего мышления принимать за границы человеческого разума вообще. Зато, как известно, были между великими отцами церкви многие настоящие философы[1], которые не только признавали глубокую умозрительную истину в догмате Троицы, но и сами много сделали для развития и уяснения этой истины.

Впрочем, есть некоторый смысл, в котором необходимо признать триединство Божие совершенно непостижимым для разума, а именно: это триединство, будучи действительным и существенным отношением живых субъектов, будучи внутреннею жизнью сущего, не может быть покрыто, вполне выражено или исчерпано никакими определениями разума, которые всегда по самому понятию своему выражают лишь общую, формальную, а не существенную и материальную сторону бытия; все определения и категории разума суть только выражения объективности или познаваемости существа, а не его собственного внутреннего субъективного бытия и жизни. Но очевидно, что *такая* непостижимость, вытекающая из самой природы разума вообще как способности формальной, не может быть приписана ограниченности разума человеческого; ибо всякий, чей бы то ни было разум *как разум* может постигать только логическую сторону существующего, его понятие (λόγος) или общее отношение ко всему, а никак не само это существующее в его непосредственной единичной и субъективной действительно-

[1] Это утверждает и Гегель в своей истории философии.

сти. Далее, отсюда же ясно, что непостижимым *в этом смысле* является не только жизнь Божественного существа, но и жизнь всякой твари; ибо всякое существо как такое не исчерпывается своею формальною объективною стороною или своим понятием: оно как существующее необходимо имеет свою внутреннюю субъективную сторону, составляющую самый акт его существования, в котором оно есть нечто безусловно единичное и единственное, нечто совершенно невыразимое, и с этой стороны оно всегда есть нечто другое для разума, нечто, не могущее войти в его сферу, нечто иррациональное[1]. Таким образом, Божество в небе и былинка на земле одинаково непостижимы и одинаково постижимы для разума: и то и другое в своем общем бытии, как понятия, составляют предмет чистой мысли и всецело подлежат логическим определениям и в этом смысле вполне понятны и постижимы для разума, и точно так же и то и другое в своем собственном бытии, *как существующие, а не как мыслимые,* суть нечто большее, чем понятие, лежат за пределами разумного как такого и в этом смысле непроницаемы или непостижимы для разума.

Возвращаясь к истине триединства, должно сказать, что она не только вполне понятна с логической стороны, но и основана на общей логической форме, определяющей всякое действительное бытие, и если эта форма в применении к божеству кажется более трудною для понимания, нежели в применении к другим предметам, то это зависит не от того, чтобы божественная жизнь менее, чем все другое, подлежала в своей формальной, объективной стороне логическим определениям (для такого предположения нет никакого основания), а только от того, что самая область божественного бытия не составляет обычного предмета нашего мышления. Поэтому для лучшего усвоения самой формы триединства необходимо указывать ее в применении к такому бытию, которое для нас более близко, более нам знакомо, нежели бытие бо-

---

[1] Иррациональное не в смысле неразумного, а в смысле не подлежащего разуму, несоизмеримого с ним; ибо неразумность есть противоречие между понятиями, следовательно, принадлежит к области разума, судится и осуждается им, та же сторона бытия, о которой мы говорим, именно находится вне пределов разума и, следовательно, не может быть ни разумной, ни неразумной, так же, как, например, вкус лимона не может быть ни белым, ни черным.

жественное; усвоивши общую форму триединства в бытии конечном, непосредственно нам известном, мы уже без труда можем развить и те видоизменения этой формы, которые обусловлены особенностями того нового содержания, к которому форма эта должна быть применена при определении бытия абсолютного. В этом отношении аналогии, указывающие на форму триединства в существах и явлениях мира конечного, имеют действительное значение для истины триединства Божия, не как доказательства ее,— ибо она доказывается или выводится чисто логически из самой идеи Божества,— а как примеры, облегчающие ее усвоение. Но для этого недостаточно указать только на присутствие в том или другом предмете тройственности вместе с единством, как это обыкновенно делали богословы, стоявшие на точке зрения механического мышления, причем, разумеется, такими совершенно внешними аналогиями только оттенялась предполагаемая непостижимость этой истины,— для настоящей аналогии необходимо, чтобы триединство являлось как внутренний закон самой жизни существа, необходимо, во-первых, чтобы триединство имело существенное значение для этого предмета, было его существенной формой, а не внешним случайным признаком, и, во-вторых, необходимо, чтобы в самой этой форме тройственность вытекала из единства и единство из тройственности, чтобы эти два момента были в логической связи между собою, внутренно друг друга обусловливали. Поэтому для таких аналогий пригодна только область бытия духовного, как носящего закон своей жизни внутри самого себя. Выше мною было уже указано общее триединство в жизни человеческого духа во всем его объеме; заслуживают внимания и некоторые другие, более частные и определенные аналогии в той же области, из которых я приведу здесь две.

Первая впервые указана с полною ясностью Лейбницем и потом играла большую роль в германском идеализме.— Наш разум, говорит Лейбниц, представляет необходимо внутреннее триединство, когда обращается на самого себя,— в самосознании. Здесь он является, как три в одном и одно в трех. В самом деле, в разуме, как сознающем или разумеющем себя, сознающее (субъект) и сознаваемое (объект) суть одно и то же,— именно один и тот же разум, но и самый акт разумения и сознания, соединяющий сознаваемое с сознающим (субъект — объект), есть

не что иное как тот же самый разум в действии, и те два первые момента существуют только при этом третьем и в нем, так же и он существует только при них и в них, так что здесь мы действительно имеем некоторую единосущную и нераздельную троицу.

Менее известна, хотя еще более остроумна другая аналогия, указанная блаженным Августином в его «Confessiones». Почему-то она, кажется, обращала на себя гораздо менее внимания, нежели другие указания триединства в различных предметах, во множестве помещенные тем же Августином в его книгах «De Trinitate» и относящиеся к числу тех внешних и не идущих к делу аналогий, о которых я выше упоминал. В «Confessiones» же Августин говорит следующее. В нашем духе должно различать простое непосредственное бытие его (esse), знание его (scire) и волю (velle); эти три акта тождественны не только по своему содержанию, поскольку сущий знает и хочет самого себя,— их единство идет гораздо глубже: каждый из них уже заключает в себе два другие в их собственном характеристическом качестве, и, следовательно, каждый уже содержит в себе внутренно всю полноту триединого духа. В самом деле, во-первых, я есмь, но не просто есмь,— я есмь знающий и волящий (sum sciens et volens), следовательно, здесь мое бытие как такое уже заключает в себе и знание и волю; во-вторых, если я знаю, то знаю или сознаю свое бытие и свою волю, знаю или сознаю, что я есмь и что я хочу (scio me esse et velle); таким образом, и здесь в знании как таком или под формой (в атрибуте) знания уже заключается и бытие и воля; наконец, в-третьих, я хочу себя, но не просто себя, а себя как сущего и знающего, хочу своего бытия и своего знания (volo me esse et scire); следовательно, и форма воли содержит в своем атрибуте и бытие и знание, и, следовательно, каждый из этих трех основных актов духа в самом себе восполняется двумя другими и таким образом как бы обособляется в полное триединое бытие.

Это соображение уже очень близко подходит к истине триединства Божия и может служить для нас естественным переходом к дальнейшему развитию этой истины, именно со стороны особенного индивидуального отношения трех божественных субъектов к их единой сущности, или идее, которую они осуществляют и в которой сами конкретно осуществляются.

ЧТЕНИЕ СЕДЬМОЕ

Мы видели, что, признавая вообще божественное начало как сущее с безусловным содержанием, необходимо признать в нем трех единосущных и нераздельных субъектов, из коих каждый *по-своему* относится к одной и той же безусловной сущности, по-своему обладает одним и тем же безусловным содержанием. Первый есть безусловное Первоначало, дух как самосущий, т. е. непосредственно существующий как абсолютная субстанция; второй есть вечное и адекватное проявление или выражение, существенное Слово первого, и третий есть Дух, возвращающийся к себе и тем замыкающий круг божественного бытия, Дух совершенный, или законченный,— Дух святой.

Таковы эти три субъекта в своем взаимоотношении. Их различие, как мы видели, логически обусловливается прежде всего необходимым тройственным отношением сущего к его общей сущности, или содержанию. Это отношение мы могли сначала представить только в самой общей логической форме (как в-себе-бытие, для-себя-бытие и у-себя-бытие); но теперь, когда сущее уже определилось для нас как три особенные субъекта, тройственное отношение его к сущности может быть представлено более определенным и конкретным образом, что, в свою очередь, должно повести к более содержательному определению самих трех субъектов.

Если определенное бытие есть некоторое отношение сущего, или субъекта, к его сущности, или содержанию, то способы этого отношения суть способы (модусы) бытия. Так, напр<имер>, в данный момент мое бытие как мыслящего есть не что иное, как отношение моего *я* к предмету, т. е. содержанию или объективной сущности моей мысли; это отношение, которое называется мышлением, и составляет известный способ (модус) моего бытия.

Но если бытие есть отношение между сущим как таким и его сущностью, то эта последняя не есть сущее как такое, она есть его другое, но вместе с тем она принадлежит ему как его собственное внутреннее содержание: сущее есть положительное начало и своей сущности, следовательно, оно есть *начало своего другого.* Начало же своего другого есть *воля.* В самом деле, то, что я полагаю своею волей, есть мое, поскольку я его полагаю, и вместе с тем оно есть другое, от меня отличное, иначе я не полагал бы его. Итак, первый способ бытия, когда сущность еще не выделена из сущего, а различается от него только потен-

циально или в стремлении — когда она есть и не есть, есть свое и другое,— этот способ бытия открывается нам как *воля.*

Но, полагая в первоначальном акте воли сущность как свое и другое, сущий различает ее (т. е. сущность) не только от себя как такого, но и от своей воли. Чтобы сущий мог хотеть этого другого, оно очевидно должно быть известным образом дано ему или у него, должно уже существовать для него как другое, т. е. представляться им или ему. Таким образом, бытие сущего определяется не только как воля, но и как *представление.*

Представляемая же сущность как другое получает возможность воздействовать на представляющего, поскольку он есть вместе с тем и волящий. В этом взаимодействии предмет воли, выделенный представлением из сущего, снова соединяется с ним, ибо в этом взаимодействии сущий находит себя в сущности и ее в себе; действуя друг на друга, они становятся друг для друга *ощутительными:* таким образом, это взаимодействие или третий способ бытия есть не что иное, как *чувство.*

Итак, сущий хочет своей сущности или содержания, представляет ее, чувствует ее, отсюда самое бытие его, которое есть не что иное, как это отношение его к сущности, определяется как воля, представление, чувство. В чем, собственно, состоят эти три способа бытия как действительные, это известно нам из нашего непосредственного сознания, поскольку наш собственный внутренний опыт весь образуется из различных положений воли, чувства и представления. Разумеется, эти данные нашего внутреннего опыта нельзя прямо переносить со всеми их случайными свойствами в область бытия божественного, но нетрудно логическим анализом отделить те отрицательные элементы, которые обусловлены природой существа конечного, и таким образом получить положительное понятие об этом тройственном бытии, каким оно должно являться в безусловно сущем.

Так, относительно воли мы различаем в себе волю деятельную, или творческую, которая действует при осуществлении какого-нибудь идеального начала, еще не имеющего внешней действительности: например, когда художник хочет дать внешнее бытие художественному образу, который им внутренно созерцается, или когда мыслитель стремится найти и определить истину, или общественный деятель желает осуществить идею добра в практической жизни; от этой деятельной и извнутри

идущей воли, осуществляющей в другом свое собственное внутреннее содержание, мы различаем пассивную, извне возбуждаемую волю (или похоть), предмет которой не ею образуется, а существует и материально и формально вне ее и независимо от нее, существует не как универсальная идея, а как единичный факт, причем наша воля стремится только к отождествлению себя с этим фактом и, следовательно, сама теряет свой универсальный и идеальный характер, становится также лишь случайным и материальным фактом. Очевидно, что абсолютно-сущее, которое, во-первых, не имеет ничего вне себя, а во-вторых, для которого и внутри его ничто не может существовать как отдельный и случайный факт, так как оно заключает в себе все как целое или во внутренней связи,— очевидно, говорю я, что абсолютно-сущее не может подлежать пассивной воле, следовательно, его воля всегда есть непосредственно-творческая, или мощная.

Точно так же относительно представления как состояния или действия самого абсолютно-сущего не имеют никакого смысла различия, существующие в наших представлениях, каковы различия между действительным (предметным) представлением и представлением призрачным, или фантастическим, далее — между представлением созерцательным, или воззрительным (интуитивным), и представлением отвлеченным, или собственно мышлением (в общих понятиях), а в этом последнем между мышлением объективным, или познающим, и мышлением субъективным, или мнением. Эти различия происходят от того, что всякое конечное существо, будучи только выделившеюся частью целого, имеет вне себя целый мир других определенных существ, целый мир внешнего независимого от него бытия; этот мир своим действием определяет представления каждого отдельного существа, которые (представления) только по отношению к этой определяющей причине имеют объективное значение, помимо же ее суть только субъективные состояния сознания. Действие других существ, воспринимаемое нами чрез внешнюю телесную среду, которая сама есть сложное независимое от нашего *я* взаимоотношение таких же существ, мы называем внешним опытом и различаем, таким образом, относящийся к нам в этом внешнем опыте, но независимый от нас по своему собственному существованию объективный мир от субъективного мира наших внутренних состояний, не имеющих прямого отношения ни к какому другому бытию, кроме нашего собственного.

Хотя это различие имеет характер относительный и представляет много переходных ступеней, но тем не менее для нас оно несомненно существует. Для абсолютного же, как не имеющего вне себя никакого независимого от него бытия, различие объективного от субъективного определяется его собственною волею. Поскольку представляемая сущность не только представляется, но и утверждается волею сущего как другое, постольку получает она значение собственной действительности и как такая воздействует на волю в форме чувства.

Относительно этого последнего также должно заметить, что для конечных существ есть два рода взаимодействия объективного бытия (представления) с субъективным (волею): во-первых, взаимодействие внешней эмпирической действительности или представляемых вещественных предметов с нашим материальным физическим субъектом, т. е. с нашим животным организмом (который в своей совокупной жизни есть не что иное, как проявление бессознательного материального хотения),— это первое взаимодействие производит внешнюю, или телесную, чувственность; во-вторых, взаимодействие нашей внутренней объективности, т. е. наших мыслей[1], с нашим внутренним субъективным бытием, т. е. нашею личною сознательною волей,— этим производятся внутренние чувствования или так называемые душевные волнения. Понятно, что в абсолютно-сущем этого различия не может быть и что, следовательно, у него внутреннее и внешнее чувство не существуют в своей особенности.

Если, таким образом, три основных способа бытия сущего определились как воля, представление и чувство, то соответственно этому мы должны получить некоторые определения и для того другого, к которому сущее в этих способах бытия относится, т. е. должны получить некоторые новые определения для сущности или идеи (всего).

Очевидно, что идея как такая должна различаться соответственно различиям в бытии сущего, так как это бытие и есть только отношение между сущим и ею (идеею). Идея как предмет или содержание сущего есть собственно то, чего он хочет, что он представляет, что чувствует или ощущает. В первом отношении, т. е. как содержание

[1] Если наше мышление по отношению ко внешней реальности есть нечто субъективное, то по отношению к нашей воле оно представляет элемент объективный. Очевидно, эти определения совершенно относительны.

воли сущего или как его желанное, идея называется благом, во втором, как содержание его представления, она называется истиною, в третьем, как содержание его чувства, она называется красотою. Общий смысл этих терминов дан для нас в нашем внутреннем сознании, более же определенное их значение будет указано ниже.

Сущее в своем единстве уже заключает потенциально волю, представление и чувство. Но чтобы эти способы бытия явились действительно как такие, т. е. выделились из безразличия, необходимо, чтобы сущее утверждало их в их особенности или, точнее, чтобы оно утверждало себя в них как особенных, вследствие чего они и являлись бы как самостоятельные относительно друг друга. Но так как эти способы бытия по самой природе своей связаны неразрывно, ибо нельзя хотеть, не представляя и не чувствуя, нельзя представлять без воли и чувства и т. д., то сущее и не может проявлять эти способы бытия в их простой отдельности, так чтобы, во-первых, являлась *только* воля, во-вторых. *только* представление, в-третьих, *только* чувство, а следовательно, они не могут быть обособляемы сами по себе, и необходимая для действительного их существования особность может заключаться только в обособлении самого сущего, как, во-первых, *преимущественно волящего,* во-вторых, *преимущественно* же *представляющего* и, в-третьих, *преимущественно чувствующего*: т. е., проявляясь в своей воле, сущее вместе с нею имеет уже и представление и чувство, но как подчиненные воле моменты; проявляясь, далее, в представлении, оно имеет с ним и волю и чувство, но также лишь как подчиненные представлению, наконец, утверждая себя в чувстве, сущее имеет в нем и волю и представление, но как уже определяемые чувством, от него зависящие моменты. Другими словами, представление, будучи обособлено от воли, необходимо получает свою собственную волю, а следовательно, и чувство (так как это последнее обусловливается воздействием представляемого на волю), в силу чего представляющее как такое становится особенным и цельным субъектом. Точно так же чувство, обособленное от воли и представления, необходимо получает свою собственную волю и свое собственное представление, вследствие чего чувствующее как такое является самостоятельным и полным субъектом. Наконец, воля, выделившая из себя представление и чувство как такие, тем самым необходимо получает свое особенное представление и чувство, и волящий как такой интегрируется в особенного и цельного субъек-

та. Из сказанного прежде должно быть ясно, что, приписывая каждому из божественных субъектов особенную волю, представление и чувство, мы разумеем только, что каждый из них есть волящий, представляющий и чувствующий, т. е. каждый есть сущий субъект или ипостась, сущность же их воли, представления и чувства есть одна и та же, именно божественная, в силу чего все три ипостаси хотят одного и того же, именно безусловного блага, представляют одно и то же, именно абсолютную истину и т. д.,—и только *отношение* этих трех способов бытия у них различно.

Итак, мы имеем трех особенных субъектов бытия, из коих каждому принадлежат все три основные способы бытия, но только в различном отношении. Первый субъект представляет и чувствует лишь поскольку хочет, что уже необходимо следует из его первоначального значения. В втором, имеющем уже первого пред собою, преобладает объективный элемент представления, определяющая причина которого есть первый субъект: воля и чувство подчинены здесь представлению,—он хочет и чувствует лишь поскольку представляет. Наконец, в третьем субъекте, имеющем уже за собою и непосредственно творческое бытие первого, и идеальное бытие второго, особенное или самостоятельное значение может принадлежать только реальному или чувственному бытию: он представляет и хочет лишь поскольку ощущает. Первый субъект есть чистый *дух,* второй есть *ум* (Νοῦς), третий, как дух осуществляющийся или действующий в другом, может быть в отличие от первого назван *душою.*

Первоначальный дух есть сущее как субъект воли и носитель блага и вследствие этого или потому также субъект представления истины и чувства красоты. Ум есть сущее как субъект представления и носитель истины, а вследствие этого также субъект воли блага и чувства красоты. Душа, или осуществляющийся дух, есть сущее как субъект чувства и носительница красоты, и лишь вследствие этого или постольку подлежащее также воле блага и представлению истины.

Поясню эти отношения примером из нашего человеческого опыта. Есть люди, которые, полюбив кого-нибудь сразу, уже на основании этой любви составляют себе общее представление о любимом предмете, а также силою и степенью этой любви определяют силу и достоинство чувственных впечатлений, возбуждаемых любимым существом. Но бывают и такие, в которых каждое данное су-

щество вызывает сначала известное общее теоретическое представление о себе, и с этим уже представлением сообразуется их воля и чувство относительно этого существа. Бывают, наконец, и такие, на которых действует прежде всего реальная сторона предмета, и возбужденными в них аффектами или чувственными состояниями определяется уже и умственное и нравственное отношение их к предмету. Первые сначала любят или хотят, а затем уже по своей любви или воле представляют и ощущают, вторые сначала представляют, а по представлению уже хотят и чувствуют, третьи первее всего ощущают, а по ощущениям уже представляют и хотят. Первые суть люди духовные, вторые суть люди ума, третьи — душевные.

Трем божественным субъектам (и трем способам бытия) соответствуют, как мы видели, три образа сущности или три идеи, из которых каждая составляет преимущественный предмет или содержание одного из трех субъектов. Здесь возникают два вопроса: во-первых, что собственно заключается в этих трех идеях, т. е. что желается как благо, что представляется как истина и что чувствуется как красота,— и затем: в каком отношении эти три идеи находятся к общему определению божественной сущности как единой, т. е. к ее определению как любовь?

Желанное, представляемое и чувствуемое абсолютно-сущим может быть только *все;* таким образом, то, что заключается и в благе, и в истине, и в красоте как идеях абсолютного есть одно и то же *все,* и разница между ними не есть разница в содержимом (материальная), а только в образе содержания (формальная). Абсолютное хочет как блага того же самого, что оно представляет как истину и чувствует как красоту, и именно всего. Но все может быть предметом абсолютно-сущего только в своем внутреннем единстве и целости. Таким образом, благо, истина и красота суть различные образы или виды единства, под которыми для абсолютного является его содержание, или все,— или три различные стороны, с которых абсолютно-сущее сводит все к единству. Но, вообще говоря, всякое внутреннее единство, всякое извнутри идущее соединение многих есть любовь (в том широком смысле, в котором это понятие совпадает с понятиями лада, гармонии, и мира или міра, космоса). В этом смысле благо, истина и красота являются лишь различными образами любви. Но эти три идеи и соответствующие им три способа бытия не в одинаковой степени представляют собою внутреннее единство. Очевидно, всего сильнее и, так ска-

зать, внутреннее (интимнее) является это единство в воле как благо, ибо в акте воли предмет ее еще не выделен из субъекта даже идеально: он пребывает в существенном единстве с ним. Поэтому если вообще внутреннее единство обозначается термином любовь, то в особенности этим термином определяется абсолютное в той сфере, где внутреннее единство является как первоначальное и неразрывное, т. е. в сфере воли и блага. Воля блага есть любовь в своей внутренней сущности или первоначальный источник любви. Благо есть единство всего или всех, т. е. любовь, как *желаемое,* т. е. как любимое,— следовательно, здесь мы имеем любовь в особенном и преимущественном смысле как идею идей: это есть единство *существенное.* Истина есть та же любовь, т. е. единство всего, но уже как объективно представляемое это есть единство *идеальное.* Наконец, красота есть та же любовь (т. е. единство всех), но как проявленная или ощутимая: это есть единство *реальное.* Другими словами, благо есть единство в положительной возможности, силе или мощи (соответственно чему и божественная воля может обозначаться как начало непосредственно творческое, или *мощное*), истина есть то же единство как необходимое, и красота — оно же как действительное. Чтобы выразить отношение этих терминов в кратких словах, мы можем сказать, что *абсолютное осуществляет благо чрез истину в красоте.* Три идеи или три всеобщие единства, будучи лишь различными сторонами или положениями одного и того же, образуют вместе в своем взаимном проникновении новое конкретное единство, представляющее полное осуществление божественного содержания, всецелость абсолютной сущности, реализацию Бога как *всеединого,* «в котором обитает вся полнота Божества телесно».

В этом своем полном определении божественное начало является нам в христианстве. Здесь наконец мы вступаем на почву собственно христианского Откровения.

Следуя за ходом развития религиозного сознания до христианства, я указал главные фазисы этого развития; во-первых — пессимизм и аскетизм (отрицательное отношение к природе и жизни), с чрезвычайною последовательностью развитый в буддизме; затем идеализм (признание другого, идеального мира за пределами этой видимой действительности), достигший полной ясности в мистических умозрениях Платона; далее монотеизм (признание за пределами видимой действительности не только мира идей, но признание безусловного начала как

положительного субъекта или *я*), как характеристический принцип религиозного сознания в иудействе; наконец, последнее определение божественного начала в дохристианском религиозном сознании — определение его как триединого Бога, находимое нами в александрийской теософии и основанное на сознании отношения Бога как сущего к его универсальному содержанию или сущности.

Все эти фазисы религиозного сознания заключаются в христианстве, вошли в состав его.

Во-первых, христианство необходимо заключает в себе аскетическое начало: оно исходит из признания, выраженного апостолом Иоанном, что «весь мир лежит во зле». Во-вторых, необходимый элемент в христианстве есть идеализм — признание иного, идеального космоса, признание царства небесного за пределами мира земного. Далее, христианство существенно монотеистично. Наконец, и учение о триедином Боге также не только необходимо входит в состав христианства, но лишь в христианстве впервые оно сделалось общим и открытым религиозным догматом.

Все эти фазисы развития, таким образом, составляют часть христианства; но столь же несомненно, что ни один из них и все они вместе не представляют собою особенного характеристического содержания христианства. Если бы христианство было только соединением этих элементов, то оно не представляло бы собой никакой новой мировой силы, было бы только эклектическою системой, какие часто встречаются в школах, но никогда не действуют в жизни, не совершают мировых исторических переворотов, не разрушают одного мира и не создают другого.

Христианство имеет свое собственное содержание, независимое от всех этих элементов, в него входящих, и это собственное содержание есть единственно и исключительно Христос. В христианстве как таком мы находим Христа и только Христа — вот истина, много раз высказанная, но очень мало усвоенная.

В настоящее время в христианском мире, особенно в мире протестантском, очень часто встречаются люди, называющие себя христианами, но признающие, что сущность христианства не в лице Христа, а в Его учении. Они говорят: мы христиане, потому что принимаем учение Христа. Но в чем же состоит учение Христа? Если мы возьмем нравственное учение (а его-то именно и имеют в виду в этом случае), развиваемое в Евангелии и все сводя-

щееся к правилу: «люби ближнего, как самого себя», то необходимо признать, что это нравственное правило еще не составляет особенности христианства. Гораздо раньше христианства в индийских религиозных учениях — в браминстве и буддизме — проповедовалась любовь и милосердие, и не только к людям, но и ко всему живущему.

Точно так же характеристическим содержанием христианства нельзя полагать учение Христа о Боге как Отце, о Боге как существе по преимуществу любящем, благом, ибо и это учение не есть еще специфически христианское: не говоря уже о том, что название отца всегда придавалось верховным богам всех религий, — в одной из них, именно в религии персидской, мы находим представление о верховном Боге не только как отце, но и как отце всеблагом, любящем.

Если мы рассмотрим все теоретическое и все нравственное содержание учения Христа, которое мы находим в Евангелии, то единственным новым, специфически отличным от всех других религий, будет здесь учение Христа о Себе самом, указание на Себя самого как на живую воплощенную истину. «Я есмь путь, Истина и жизнь: верующий в меня имеет жизнь вечную».

Таким образом, если искать характеристического содержания христианства в учении Христа, то и тут мы должны признать, что это содержание сводится к самому Христу.

Что же должны мы мыслить, что представляется нашему разуму под именем Христа как жизни и Истины?

Вечный Бог вечно осуществляет Себя, осуществляя Свое содержание, т. е. осуществляя все. Это «все» в противоположность сущему Богу, как безусловно единому, есть множественность, но множественность как содержание безусловно единого, как осиленная единым, как сведенная к единству.

Множественность, сведенная к единству, есть целое. Реальное целое есть живой организм. Бог как сущее, осуществившее свое содержание, как единое, заключающее в себе всю множественность, есть живой организм.

Мы видели уже, что «все», как содержание безусловного начала, не может быть простою суммою отдельных безразличных существ, что эти существа каждое представляет свою особенную идею, выражающуюся в гармоническом отношении ко всему остальному и что, следовательно, каждое есть необходимый орган всего.

На этом основании мы и можем сказать, что «все», как содержание безусловного, или что Бог, как осуществивший Свое содержание, есть организм.

Нет никакого основания ограничивать понятие организма только организмами вещественными,— мы можем говорить о духовном организме, как мы говорим о народном организме, об организме человечества, а потому мы можем говорить об организме божественном. Самое понятие об организме не исключает такого расширения, так как мы называем организмом все то, что состоит из множества элементов, не безразличных к целому и друг ко другу, а безусловно необходимых как для целого, так и друг для друга, поскольку каждый представляет свое определенное содержание и, следовательно, имеет свое особенное значение по отношению ко всем другим.

Элементы организма божественного исчерпывают собою полноту бытия; в этом смысле это есть организм универсальный. Но это не только не мешает этому универсальному организму быть вместе с тем совершенно индивидуальным, но, напротив того, с логическою необходимостью требует такой индивидуальности.

Мы называем (относительно) универсальным такое существо, которое содержит в себе большее, сравнительно с другими, количество различных особенных элементов. Понятно, что чем более элементов в организме, чем больше особенных существ входит в его состав, тем в большем числе сочетаний находится каждый из этих элементов, тем больше каждый из них обусловлен другими, и вследствие этого тем неразрывнее и сильнее связь всех этих элементов, тем неразрывнее и сильнее единство всего организма.

Понятно, далее, что чем больше элементов в организме и, следовательно, чем в большем числе сочетаний они между собою находятся, чем менее возможно такое же соединение элементов в другом существе, в другом организме,— тем больше этот организм имеет *особенности,* оригинальности.

Далее, так как всякое отношение и всякое *сочетание* есть вместе с тем необходимо *различение,* то чем больше элементов в организме, тем он представляет в своем единстве больше отличий, тем он *отличнее* от всех других, т. е. чем большую множественность элементов сводит к себе начало его единства, тем более само это начало единства себя утверждает и, следовательно, тем опять-таки организм *индивидуальнее.* Таким образом, мы и с этой точки зрения приходим уже к высказанному нами пре-

жде положению, что универсальность существа находится в прямом отношении к его индивидуальности: чем оно универсальнее, тем оно индивидуальнее, а поэтому существо безусловно универсальное есть существо безусловно индивидуальное.

Итак, организм универсальный, выражающий безусловное содержание божественного начала, есть по преимуществу особенное индивидуальное существо. Это индивидуальное существо, или осуществленное выражение безусловно-сущего Бога, и есть Христос.

Во всяком организме мы имеем необходимо два единства: с одной стороны, единство действующего начала, сводящего множественность элементов к себе как единому; с другой стороны, эту множественность как сведенную к единству, как определенный образ этого начала. Мы имеем единство производящее и единство произведенное, или единство как начало (в себе) и единство в явлении.

В божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собою единство безусловно-сущего, очевидно есть Слово, или Логос.

Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии. Если в абсолютном вообще мы различаем его как такого, т. е. как безусловно-сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй — в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренно соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества[1], проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе, — есть и Логос и София.

Говорить о Софии как о существенном элементе Божества не значит, с христианской точки зрения, вводить новых богов. Мысль о Софии всегда была в христианстве, более того — она была еще до христианства. В Ветхом Завете есть целая книга, приписываемая Соломону, которая

[1] Такие слова, как «тело» и «материя», мы употребляем здесь, разумеется, лишь в самом общем смысле, как относительные категории, не соединяя с ними тех частных представлений, которые могут иметь место лишь в применении к нашему вещественному миру, но совершенно немыслимы в отношении к Божеству.

носит название Софии. Эта книга не каноническая, но, как известно, и в канонической книге «Притчей Соломоновых» мы встречаем развитие этой идеи Софии (под соответствующим еврейским названием Хохма). «София, говорится там, существовала прежде создания мира (т. е. мира природного); Бог имел ее в начале путей Своих», т. е. она есть идея, которую Он имеет перед Собою в своем творчестве и которую, следовательно, Он осуществляет. В Новом Завете также встречается этот термин в прямом уже отношении ко Христу (у ап. Павла).

Представление Бога как цельного существа, как универсального организма, предполагающего множественность существенных элементов, составляющих этот организм,— это представление может казаться нарушающим абсолютность Божества, вводящим в Бога природу. Но именно для того, чтоб Бог различался безусловно от нашего мира, от нашей природы, от этой видимой действительности, необходимо признать в Нем *свою* особенную вечную природу, свой особенный вечный мир. В противном случае наша идея Божества будет скуднее, отвлеченнее, нежели наше представление видимого мира.

Отрицательный ход в религиозном сознании всегда был таков, что сначала Божество очищалось, так сказать, от всякого действительного определения, сводилось к чистому абстракту, а затем уж от этого отвлеченного Божества легко отделывалось религиозное сознание и переходило в сознание безрелигиозное — в атеизм.

Если не признавать в Божестве всю полноту действительности, а следовательно, необходимо и множественности, то неизбежно положительное значение переходит к множественности и действительности *этого* мира. Тогда за Божеством остается только отрицательное значение, и оно мало-помалу отвергается, потому что если нет другой действительности, безусловной, другой множественности, другой полноты бытия, то эта наша действительность есть единственная, и тогда у Божества не остается никакого положительного содержания: оно или сливается с этим миром, с этой природой — этот мир, эта природа признаются прямым непосредственным содержанием Божества, мы переходим в натуралистический пантеизм, где эта конечная природа есть все, а Бог только пустое слово — или же, и это более последовательно, Божество, как пустой абстракт, просто отвергается, и сознание является откровенно атеистическим.

Итак, Богу как цельному существу принадлежит вместе с единством и множественность,— множественность субстанциальных идей, т. е. потенций, или сил, с определенным особенным содержанием.

Эти силы, как обладающие каждая особенным определенным содержанием, различным образом относящимся к содержанию других, необходимо составляют различные второстепенные целые, или сферы. Все они составляют один божественный мир, но этот мир необходимо различается на множественность сфер.

Если божественное целое состоит из существенных элементов, из живых сил с определенным индивидуальным содержанием, то эти существа должны представлять основные черты, необходимо принадлежащие всякому индивидуальному бытию,— некоторые черты общего всем живым силам психического характера.

Если каждая из них осуществляет определенное содержание, или идею, и если к определенному содержанию, или идее, сила, осуществляющая их, может, как мы видели, относиться трояким образом, т. е. иметь это содержание как предмет воли, заключать его в себе как желанное, затем, представлять его и, наконец, чувствовать его, если оно может относиться к нему субстанциально, идеально и реально, или чувственно, то легко видеть, что чувственные элементы божественного целого должны различаться между собою смотря по тому, какое из этих отношений есть преобладающее: преобладает ли воля — нравственное начало, или же начало теоретическое — представление, или же, наконец, начало чувственное, или эстетическое.

Таким образом, мы имеем три разряда живых сил, образующие три сферы божественного мира.

Первого рода индивидуальные силы, в которых преобладает начало воли, можно назвать чистыми духами; второго рода силы можно назвать умами; третьего рода — душами.

Итак, божественный мир состоит из трех главных сфер: сферы чистых духов, сферы умов и сферы душ. Все эти сферы находятся в тесной и неразрывной связи между собою, представляют полное внутреннее единство или солидарность между собою, так как каждая из них восполняет другую, необходима другой, утверждается другою. Каждая отдельная сила и каждая сфера ставит своим объектом, своею целью все другие, они составляют содержание ее жизни, и точно так же эта отдельная сила и эта

отдельная сфера есть цель и объект всех других, так как она обладает своим особенным качеством, которого им недостает, и таким образом одна неразрывная связь любви соединяет все бесчисленные элементы, составляющие божественный мир.

Действительность этого мира, который по необходимости бесконечно богаче нашего видимого мира, действительность этого божественного мира очевидно может быть доступна вполне только для того, кто к этому миру действительно принадлежит. Но так как и наш природный мир находится необходимо в тесной связи с этим божественным миром (какова эта связь, мы увидим впоследствии), так как между ними нет и не может быть непроходимой пропасти, то отдельные лучи и отблески божественного мира должны проникать и в нашу действительность и составлять все идеальное содержание, всю красоту и истину, которую мы в ней находим. И человек, как принадлежащий к обоим мирам, актом умственного созерцания может и должен касаться мира божественного и, находясь еще в мире борьбы и смутной тревоги, вступать в общение с ясными образами из царства славы и вечной красоты. В особенности же это положительное, хотя и неполное познание или проникновение в действительность божественного мира свойственно поэтическому творчеству. Всякий истинный поэт должен необходимо проникать «в отчизну пламени и слова», чтобы оттуда брать первообразы своих созданий и вместе с тем то внутреннее просветление, которое называется вдохновением и посредством которого мы и в нашей природной действительности можем находить звуки и краски для воплощения идеальных типов, как один из поэтов говорит:

И просветлел мой темный взор,
И стал мне виден мир незримый,
И слышит ухо с этих пор,
Что для других неуловимо.
И с горней выси я сошел,
Проникнут весь ее лучами,
И на волнующийся дол
Взираю новыми очами.
И слышу я, как разговор
Везде немолчный раздается,
Как сердце каменное гор
С любовью в темных недрах бьется;
С любовью в тверди голубой
Клубятся медленные тучи,
И под древесною корой

С любовью в листья сок живой
Струей подъемлется певучей.
И вещим сердцем понял я,
Что все, рожденное от Слова,
Лучи любви кругом лия,
К нему вернуться жаждет снова,
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытия
Неудержимо к Божью лону.
И всюду звук, и всюду свет,
И всем мирам одно начало,
И ничего в природе нет,
Что бы любовью не дышало.

ЧТЕНИЕ ВОСЬМОЕ

Вечный, или божественный, мир, о котором я говорил в прошлом чтении, не есть загадка для разума. Этот мир, как идеальная полнота всего и осуществление добра, истины и красоты, представляется разуму как то, что само по себе должно быть как *нормальное*. Этот мир как безусловная норма *логически* необходим для разума, и если разум сам по себе не может удостоверить нас в *фактическом* существовании этого мира, то это только потому, что разум вообще по существу своему не есть орган для познавания какой бы то ни было фактической действительности. Всякая фактическая действительность, очевидно, познается только действительным опытом; идеальная же необходимость божественного мира и Христа как безусловно универсального и вместе с тем и тем самым безусловно индивидуального центра этого мира, обладающего всей его полнотою, эта идеальная необходимость ясна для умозрительного разума, могущего лишь в этой вечной сфере найти то безусловное мерило, по отношению или по сравнению с которым он признает данный природный мир, нашу действительность как нечто условное, ненормальное и преходящее.

Итак, не вечный божественный мир, а, напротив, наша природа, фактически нам данный действительный мир составляет загадку для разума; объяснение этой фактически несомненной, но для разума темной действительности составляет его задачу.

Эта задача очевидно сводится к выведению условного из безусловного, к выведению того, что само по себе не должно быть, из безусловно должного, к выведению слу-

чайной реальности из абсолютной идеи, природного мира явлений из мира божественной сущности.

Это выведение было бы задачей неисполнимой, если б между двумя противоположными терминами, из коих один должен быть выведен из другого, т. е. из своего противоположного, не существовало бы нечто связующее их, одинаково принадлежащее тому и другому, той и другой сфере и потому служащее переходом между ними. Это связующее звено между божественным и природным миром есть *человек*.

Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютною и вечною сущностью и преходящим явлением, или видимостью. Человек есть вместе и божество и ничтожество.

Останавливаться на утверждении этой несомненной противоположности в человеке нет надобности, потому что она составляет издавна общую тему как поэтов, так и психологов и моралистов.

Наша задача есть не описание человека, а указание его значения в общей связи истинно сущего.

Я говорил в прошлом чтении о том, что необходимо различать в целости божественного существа двоякое единство: действующее, или производящее, единство божественного творчества Слова (Логоса), и единство произведенное, осуществленное, подобно тому как в каком-нибудь частном организме из природного мира мы различаем единство деятельное, начало производящее и поддерживающее его органическую целость,— начало, составляющее живую и деятельную *душу* этого организма,— и, затем, единство того, что этой душою произведено или осуществлено,— единство органического *тела*.

Если в божественном существе — в Христе первое, или производящее, единство есть собственно Божество — Бог как действующая сила, или Логос, и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек, или, по выражению священного Писания, второй Адам.

Итак, София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном су-

ществе, или Христе. Раз несомненно, что Бог, для того чтоб существовать действительно и реально, должен проявлять Себя, свое существование, т. е. действовать в другом, то этим самым утверждается необходимость существования этого другого, и так как, говоря о Боге, мы не можем иметь в виду форму времени, так как все высказываемое о Боге предполагает вечность, то и существование этого другого, по отношению к которому Бог проявляется, должно быть признано необходимо вечным. Это другое не есть *безусловно* другое для Бога (что немыслимо), а есть его собственное выражение или проявление, в отношении которого Бог и называется Словом.

Но это раскрытие, или внутреннее откровение, Божества, а следовательно, и различие Бога как Логоса от Бога как первоначальной субстанции, или Отца, это откровение и это различие уже предполагают необходимо то, в чем Божество открывается или в чем оно действует и что в первом (в Отце) существует субстанциально, или в скрытой форме, а чрез второго (т. е. чрез Логос) обнаруживается.

Следовательно, для того, чтобы Бог вечно существовал как Логос и как действующий Бог, должно предположить вечное существование реальных элементов, воспринимающих божественное действие, должно предположить существование мира как подлежащего божественному действию, как *дающего в себе место* божественному единству. Собственное же, т. е. произведенное единство этого мира,— центр мира и вместе с тем окружность Божества и есть человечество. Всякая действительность предполагает действие, действие же предполагает реальный предмет действия — субъекта, воспринимающего это действие; следовательно, и действительность Бога, основанная на действии Божием, предполагает субъекта, воспринимающего это действие, предполагает человека, и притом *вечно,* так как действие Божие есть вечное. Против этого нельзя возражать, что вечный предмет действия для Бога уже есть в Логосе; ибо Логос есть тот же Бог, только проявляющийся, проявление же предполагает то другое, для которого или по отношению к которому Бог проявляется, т. е. предполагает человека.

Очевидно, что, говоря о вечности человека или человечества, мы не разумеем природного человека или человека как явление — это было бы и внутренним противоречием и кроме того противоречило бы научному опыту.

Наука, именно геология, показывает, что наш природный, или земной, человек появился на земле в определенный момент времени, как заключительное звено органического развития на земном шаре. Но человек как эмпирическое явление предполагает человека как умопостигаемое существо, и о нем-то мы и говорим. Но, с другой стороны, говоря о существенном и вечном человеке, мы не разумеем под этим ни родовое понятие «человек», ни человечество как имя *собирательное*. Разумеется, для тех, кто принимает данную природную действительность за нечто безусловное и единственно положительное и реальное,— для тех, разумеется, все, что не есть эта данная действительность, может быть только общим понятием или отвлечением. Когда они говорят о действительном человеке, то разумеют того или другого индивидуального человека, существующего в определенном пространстве и времени, как физический вещественный организм. Вне этого человек для них есть только абстракт и человечество только собирательное имя. Такова точка зрения эмпирического реализма; мы не будем против нее спорить, а попробуем только привести ее с полною логическою последовательностью: этим лучше всего, как мы увидим, обнаружится ее несостоятельность. Признавая подлинное бытие только за единичным реальным фактом, мы, будучи логически последовательны, не можем признать настоящим, действительным существом даже отдельного индивидуального человека: и он с этой точки зрения должен быть признан за абстракцию только. В самом деле, возьмем определенную человеческую особь: что находим мы в ней как в реальности? Прежде всего это есть физический организм; но всякий физический организм есть агрегат множества органических элементов,— есть группа в пространстве. Наше тело состоит из множества органов и тканей, которые все сводятся к различным образом видоизмененному соединению мельчайших органических элементов, так называемых клеточек, и с эмпирической точки зрения нет никакого основания принимать это соединение за реальную, а не за собирательную только единицу. Единство физического организма, т. е. всей этой множественности элементов, является в опыте как только связь, как отношение, а не как реальная единица.

Если, таким образом, мы находим в опыте организм только как собрание множества элементарных существ, то отдельный физический человек не может с этой точки зрения называться реальным неделимым, или особью

в собственном смысле; мы с таким же основанием можем признать за реальную единицу каждый отдельный орган, и с гораздо большим основанием — отдельный органический элемент — *клеточку*. Но и на этом нельзя остановиться, ибо и клеточка есть бытие сложное: со стороны эмпирической реальности это есть только физико-химическое соединение вещественных частиц, т. е. в конце концов соединение множества однородных атомов. Но атом, как вещественная и, следовательно, протяженная единица (а только в этом смысле могут быть допущены атомы со стороны эмпирического реализма), не может быть безусловно неделимым: вещество, как такое, делимо до бесконечности, и, следовательно, атом есть только условный термин деления и ничего более. Таким образом, не только отдельный человек как органическая особь, но и последние элементы, его составляющие, не представляют собою никакой реальной единицы, и вообще отыскать таковую во внешней реальности является совершенно невозможным.

Но, может быть, реальное единство человеческой особи, не находимое в его физическом бытии, во внешнем явлении, находится в его психическом бытии — в явлении внутреннем? Но и здесь что мы имеем с эмпирической точки зрения?

С этой точки зрения мы находим в душевной жизни человека смену отдельных состояний — ряд мыслей, желаний и чувств. Правда, этот ряд соединяется в самосознании тем, что все эти состояния относятся к одному *я;* но самое это отнесение различных состояний к одному психическому фокусу, который мы называем *я,* есть, с эмпирической точки зрения, только одно из психических явлений наряду с другими. Самосознание есть только один из актов психической жизни,— наше сознаваемое *я* есть произведенный, обусловленный длинным рядом процессов *результат,* а не реальное существо. *Я,* как только акт самосознания, лишено само по себе всякого содержания, есть только светлая точка в смутном потоке психических состояний.

Как в физическом организме, вследствие постоянной смены материи, не может быть реального тождества этого организма в два различные момента времени (как известно, данное человеческое тело, существовавшее месяц тому назад, материально было совершенно другое, чем то его тело, которое существует теперь: в этом последнем нет, может быть, ни одной материальной частицы, быв-

шей в первом),— подобным же образом и в психической жизни человека как явления каждый акт есть нечто новое: каждая мысль, каждое чувство есть новое явление, связанное со всем остальным его психическим содержанием только законами ассоциации. С этой точки зрения мы не находим безусловного единства — реальной единицы — ни во внешнем физическом, ни во внутреннем психическом организме человека.

Человек, т. е. эта отдельная особь, является здесь, с одной стороны, как собрание бесчисленного множества элементов, постоянно меняющих свой материальный состав и сохраняющих только формальное, отвлеченное единство, с другой стороны, как ряд психических состояний, следующих одни за другими согласно внешней, случайной ассоциации и связанных между собою только формальным, бессодержательным и притом непостоянным актом рефлектирующего самосознания, выражающимся в нашем *я,* причем самое это *я* в каждом отдельном акте самосознания есть уже другое (когда я мысленно говорю *я* в данный момент и когда я потом говорю то же в следующие моменты времени, то это суть раздельные акты или состояния, не представляющие никакого реального единства). Если, таким образом, в качестве явления индивидуальный человек представляет, с физической стороны, только пространственную *группу* элементов, а с психической — временный ряд отдельных состояний или событий, то, следовательно, с этой точки зрения не только человек вообще или человечество, но даже и отдельная человеческая особь есть только абстракция, а не реальная единица; вообще, с той точки зрения, как уже было указано, никакой реальной единицы найти нельзя, ибо как, с одной стороны, всякий вещественный элемент, входящий в состав организма, может, находясь в пространстве, делиться до бесконечности, с другой стороны, точно так же всякое психическое событие, находящееся в определенном времени, может быть делимо до бесконечности на бесконечно малые моменты времени. Окончательной единицы нет ни в том, ни в другом случае: все принимаемые единицы оказываются условными и произвольными. Но если нет реальных единиц, то нет и реального всего; если нет действительно определенных частей, то нет и действительного целого. В результате с этой точки зрения получается совершенное ничтожество, отрицание всякой реальности,— результат, очевидно доказывающий недостаточность самой точки зрения. Если в самом

деле эмпирический реализм, признающий единственною действительностью данное явление, не может найти основания ни для какой окончательной реальности, ни для каких реальных единиц, то мы имеем право заключить отсюда, что эти реальные единицы, без которых ничто не может существовать, что они имеют собственную независимую сущность за пределами данных явлений, которые суть только обнаружения этих подлинных сущностей, а не они сами.

Мы должны, таким образом, признать полную действительность за существами идеальными, не данными в непосредственном внешнем опыте, за существами, которые не суть сами по себе — ни материально, в нашем пространстве существующие элементы, ни психически, в нашем времени совершающиеся события или состояния.

С этой точки зрения, когда мы говорим о человеке, мы не имеем ни надобности, ни права ограничивать человека данной видимой действительностью, мы говорим о человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более, несоизмеримо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ. В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого.

«В нас,— как говорит древний поэт,— в нас, а не в звездах небесных и не в глубоком тартаре обитают вечные силы всего мироздания».

Если человек как явление есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ. Что же это за идеальный человек? Чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим, следовательно, это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке.

Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм — необходимое осуществление

и вместилище первого — организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, т. е. София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан *вечным* в абсолютном или идеальном порядке.

Итак, когда мы говорим о вечности человечества, то implicite разумеем вечность каждой отдельной особи[1], составляющей человечество. Без этой вечности само человечество было бы призрачно.

Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление, т. е. ряд событий и группа фактов, а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом, только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, т. е. религиозного знания, но и для человеческой жизни вообще, я разумею истины: человеческой свободы и человеческого бессмертия.

Начиная с последнего, совершенно очевидно, что если признать человека лишь за существо, происшедшее во времени, сотворенное в определенный момент, прежде своего физического рождения не существовавшее, то это, в сущности, равносильно сведению человека к его феноменальной видимости, к его обнаруженному бытию, которое действительно начинается лишь с физического рождения. Но оно ведь и кончается с физическою смертью. То, что только во времени явилось, во времени же и должно исчезнуть; бесконечное существование *после смерти* никак не вяжется логически с ничтожеством *до рождения.*

Как существо природное, как явление, человек существует только между физическим рождением и физи-

[1] Говоря о вечности каждой человеческой особи в указанном смысле, мы по существу дела не утверждаем здесь чего-либо совершенно нового, тем более противоречащего признанным религиозным положениям. Христианские богословы и философы, рассуждавшие о происхождении мира, всегда различали между конечным явлением мира в пространстве и времени и вечным существованием идеи мира в Божественной мысли, т. е. Логосе, причем должно помнить, что в Боге как вечной реальности идея мира не может быть представляема как нечто отвлеченное, а необходимо представляется как вечно реальное.

ческой смертью. Допустить, что он существует после физической смерти, можно, лишь признавши, что он не есть только то существо, которое живет в природном мире,— только явление,— признавши, что он есть еще кроме этого вечная, умопостигаемая сущность. Но в таком случае логически необходимо признать, что он существует не только после смерти, но и до рождения, потому что умопостигаемая сущность по понятию своему не подлежит форме нашего времени, которая есть только форма явлений.

Переходя ко второй упомянутой истине, свободе человека, легко видеть, что, представляя себе человека лишь созданным из ничего во времени и, следовательно, для Бога как бы случайным, так как предполагается, что Бог может существовать и без человека, и действительно существовал до сотворения человека,— представляя себе, говорю я, человека как безусловно определенного божественным произволом и потому по отношению к Богу безусловно страдательным, мы решительно не оставляем никакого места для его свободы.

Каким образом вопрос о свободе может быть разрешен с точки зрения вечного человека или с точки зрения богочеловеческой — мы постараемся показать в следующем чтении.

ЧТЕНИЕ ДЕВЯТОЕ

Религиозное сознание, отправляясь от божественного, всесовершенного начала, находит действительный природный мир несоответствующим этому началу, т. е. несовершенным или ненормальным, а вследствие этого загадочным и непонятным. Он является чем-то неистинным и недолжным, а потому требуется его *объяснить* из истинного и должного, т. е. из другого, сверхприродного или божественного мира, который открывается религиозному сознанию как его положительное содержание. Средний термин или связующее звено, посредством которого природное бытие объясняется или выводится из бытия божественного, есть, как мы знаем, человечество в качестве конкретного единства всех начал.

Прежде всего нам нужно установить, что́ собственно есть ненормальное или несовершенное в природном мире, что́ в нем требует объяснения или оправдания с религиозной точки зрения.

Очевидно, что постоянные формы природных явлений, их гармонические отношения и непреложные законы, все идеальное содержание этого мира, представляющееся для объективного созерцания и изучения,— все это не заключает в себе ничего ненормального или несовершенного, ничего такого, что стояло бы в противоречии или противоположности с характером мира божественного. При чисто теоретическом отношении к природе как только созерцаемой и познаваемой ум не находит ничего, что бы вызывало осуждение или требовало оправдания; рассматривая природу в ее общих формах и законах, он может видеть в ее явлениях только ясное отражение вечных идей. Относясь идеально к действительной природе, т. е. созерцая ее в ее общем, или идее, мы тем самым отрешаем ее от всего случайного и преходящего и — как говорит поэт — «прямо смотрим из времени в вечность и видим пламя всемирного солнца».

И неподвижно на огненных розах
Живой алтарь мирозданья курится;
В его дыму, как в творческих грезах,
Вся сила дрожит и вся вечность таится.
И все, что мчится по безднам эфира,
И всякий луч, плотской и бесплотный,—
Твой только отблеск, о солнце мира,
И только сон, только сон мимолетный.

И поистине в идеальном созерцании (так же как и в чисто научном знании) всякая индивидуальная отдельность, всякая особенность реального явления есть только «сон мимолетный», только безразличный и преходящий случай или пример всеобщего и единого; все дело здесь не в реальном существовании предмета, а в его идеальном содержании, которое есть нечто в себе совершенное и вполне ясное для ума. Но если в чистом созерцании и теории (в объективном отношении) индивидуальное существование лишено в своей отдельности всякого самостоятельного значения, то в практической *жизни,* для нашей деятельной воли (в субъективном отношении), это отдельное эгоистическое бытие особи есть первое и существенное; здесь мы должны во всяком случае с ним считаться, и если это эгоистическое бытие есть сон, то сон тяжелый и мучительный, от которого мы сами не вольны избавиться, который подавляет нас, несмотря на наше сознание его призрачности (если и является такое сознание). Вот этот-то тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования, а не объектив-

ный характер природы в ее общих формах и представляется с религиозной точки зрения чем-то загадочным и требующим объяснения.

В свете идеального созерцания мы не чувствуем и не утверждаем себя в своей отдельности: здесь погасает мучительный огонь личной воли, и мы сознаем свое существенное единство со всем другим. Но такое идеальное состояние есть в нас только минутное; кроме же этих светлых минут, во всем остальном течении нашей жизни идеальное единство наше со всем другим является для нас как призрачное, несущественное, за настоящую же действительность мы признаем здесь только свое отдельное, особенное *я:* мы замкнуты в себе, непроницаемы для другого, а потому и другое, в свою очередь, непроницаемо для нас. Допуская вообще в теории, что все другое имеет такое же, как и мы сами, внутреннее субъективное бытие, существует для себя,— мы, однако, совершенно забываем это в действительных практических отношениях, и здесь все другие существа являются для нас не как живые лица, а как пустые личины.

Это-то ненормальное отношение ко всему, это исключительное самоутверждение или эгоизм, всесильный в практической жизни, хотя бы и отвергаемый в теории, это противупоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других — и является коренным *злом* нашей природы, и так как оно свойственно всему живущему, так как всякое существо в природе, всякий зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своем собственном бытии отделяет себя ото всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое (откуда и происходит внешнее, вещественное бытие), то, следовательно, зло есть общее свойство всей природы: вся природа, будучи, с одной стороны, именно в своем идеальном содержании или объективных формах и законах, только *отражением всеединой идеи,* является, с другой стороны, именно в своем реальном, обособленном и разрозненном существовании как нечто чуждое и враждебное этой идее, как нечто недолжное или дурное, и притом дурное в двояком смысле: ибо если эгоизм, то есть стремление поставить свое исключительное *я* на место всего, или упразднить все собою, есть зло по преимуществу (нравственное зло), то роковая невозможность действительно осуществить эгоизм, т. е. невозможность, оставаясь в своей исключительности, быть действительно всем,— есть коренное *страдание,* к которому все остальные страдания относятся как частные случаи к общему закону.

В самом деле, общее основание всякого страдания, как нравственного, так и физического, сводится к зависимости субъекта от чего-нибудь другого ему внешнего, от какого-нибудь внешнего факта, который его насильственно связывает и подавляет; но такая внешняя зависимость очевидно была бы невозможна, если бы данный субъект находился во внутреннем и действительном единстве со всем другим, если бы он чувствовал себя во всем: тогда для него не было бы ничего безусловно чуждого и внешнего, ничто не могло бы его насильственно ограничивать и подавлять; ощущая себя в согласии со всем другим, он и воздействие всего другого на себя ощущал бы как согласное с своей собственной волей, как приятное себе, и, следовательно, ему нельзя было бы испытывать действительное страдание.

Из сказанного ясно, что зло и страдание имеют внутреннее, субъективное значение, они существуют в нас и для нас, т. е. в каждом существе и для него. Они суть *состояния* индивидуального существа: а именно, зло есть напряженное состояние его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей все другое, а страдание есть необходимая реакция другого против такой воли, реакция, которой самоутверждающееся существо подпадает невольно и неизбежно и которую оно ощущает именно как страдание. Таким образом, страдание, составляющее один из характеристических признаков природного бытия, является лишь как необходимое следствие нравственного зла.

Мы видели, что действительное бытие природного мира есть недолжное или ненормальное, поскольку оно противуполагается бытию мира божественного (как безусловной норме); но это противуположение и, следовательно, самое зло есть, как сейчас было показано, только состояние индивидуальных существ и известное их отношение друг к другу (именно отношение отрицательное), а не какая-нибудь самостоятельная сущность или особое начало. Тот мир, который, по слову апостола, весь во зле лежит, не есть какой-нибудь новый безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, недолжное *взаимоотношение* тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу *положение* тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутрен-

нем единстве и согласии, входят в состав мира божественного. Ибо если Бог, как абсолютное или всесовершенное, содержит в себе все сущее или все существа, то, следовательно, не может быть таких существ, которые имели бы основания бытия своего вне Бога или были бы субстанциально вне божественного мира, и, следовательно, природа в своем противуположении с Божеством может быть только другим положением или *перестановкою* известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном.

Итак, эти два мира различаются между собою не по существу, а только по положению: один из них представляет единство всех сущих, или такое их положение, в котором каждый находит себя во всех и все в каждом, — другой же, напротив, представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе или в своей воле утверждает себя вне других и против других (что есть зло) и тем самым претерпевает против воли своей внешнюю действительность других (что есть страдание).

Итак, спрашивается: как объяснить такое недолжное положение природного мира, это исключительное самоутверждение сущих? Мы знаем, что самоутверждение есть напряженное состояние воли, сосредоточивающейся в себе, отделяющейся и противупоставляющей себя всему другому. Но воля есть внутреннее действие субъекта, прямое выражение и проявление его собственного существа. Воля есть действие *от себя* или внутреннее движение субъекта, исходящее из него самого; поэтому всякий акт воли по существу своему свободен, всякое изволение есть произволение (как в языке, по крайней мере русском, воля и свобода суть синонимы)[1].

---

[1] Это нисколько не противоречит той несомненной истине, что все акты воли определяются мотивами. В самом деле, всякий мотив вызывает определенный акт воли только потому, что действует на это определенное существо; это есть только *побуждение, вызывающее* известное существо к самостоятельному действию соответственно собственному характеру этого существа; если бы было иначе, если бы все дело зависело безусловно от мотива, то данный мотив производил бы свое действие одинаково на всякую волю, в действительности же мы видим не то, ибо один и тот же мотив, напр<имер>, чувственное удовольствие, побуждает при известных условиях одно существо к действию, а на другое при тех же самых условиях совсем не действует или же вызывает к сопротивлению и отвержению мотива, т. е. для одной воли это есть действительный положительный мотив, для другой же — нет. Следовательно, действительность мотивов, т. е. их способность вызывать в субъекте известный акт воли, первоначально зависит *от самого* же субъекта. Действующая сила принадлежит не мотиву самому по себе, а той воле,

Таким образом, если зло или эгоизм есть некоторое актуальное напряженное состояние индивидуальной воли, противопоставляющей себя всему, всякий же акт воли по определению своему свободен, то, следовательно, зло есть свободное произведение индивидуальных существ.

Но индивидуальные существа не могут быть свободной причиной зла в качестве существ *физических,* какими они являются в природном вещественном мире, потому что этот мир и они сами, поскольку принадлежат к нему, суть лишь следствия или проявления зла. В самом деле, внешняя материальная раздельность и особенность, характеризующая природную жизнь и образующая природный мир в его противоположности с миром божественным, эта внешняя раздельность физического бытия есть, как мы знаем, прямое следствие внутренней розни и самоутверждения, или эгоизма, который сам, следовательно, лежит глубже всякого материально обособленного бытия — за пределами физического существования субъектов в их внешней раздельности и множественности; другими словами, первоначальною свободною причиною зла не может быть индивидуальное существо как физическое явление, само уже обусловленное внешнею необходимостию.

Всеобщий опыт показывает, что всякое физическое существо уже родится во зле; злая воля при эгоизме является у каждого отдельного существа уже в самом начале его физического существования, когда его свободно-разумное, или личное, начало еще не действует, так что это коренное зло для него есть нечто данное, роковое и невольное, а никак не его собственное свободное произведение. Безусловная воля не может принадлежать физическому существу как такому, ибо оно уже обусловлено другим и не действует прямо от себя.

на которую он действует и которая, таким образом, и есть прямая причина и существенное основание действия. Если я хорошо действую, находясь под влиянием хороших мотивов, то ведь сами эти хорошие мотивы как такие могут иметь на меня влияние только потому, что я вообще способен хорошо действовать, иначе они были бы надо мною бессильны. Таким образом, мотивами определяется не сама действующая воля в своем качестве и направлении (от которых, напротив, зависит действительность самого мотива), а только вызывается *факт обнаружения* этой воли в данный момент, другими словами, мотивы суть только поводы для действия воли, производящая же причина всякого действия есть сама воля, или, точнее, сам субъект как волящий, т. е. начинающий действие из себя или от себя. Всякий акт воли не есть действие мотива, а *воздействие* субъекта на мотив, определяемое собственным характером субъекта.

Итак, зло, не имея физического начала, должно иметь начало *метафизическое;* производящею причиною зла может быть индивидуальное существо не в своем природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной вечной сущности, которой принадлежит первоначальная и непосредственная воля этого существа. Если наш природный во зле лежащий мир, как земля проклятия и изгнания, произращающая волчцы и терния, есть неизбежное *следствие* греха и падения, то очевидно начало греха и падения лежит не здесь, а в том саду Божием, в котором коренится не только древо жизни, но также и древо познания добра и зла,—иными словами: *первоначальное* происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира.

Мы различаем в доприродном бытии само Божество как всеединое, т. е. как положительное (самостоятельное, личное) единство всего,—и это «все», которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет действительное бытие только в нем, само же по себе есть лишь потенция бытия, первая материя, или не-сущее (μή όν). Так как Божество есть вечное и абсолютное *самоопределение* —ибо как полнота всего, как всеединое, оно не может иметь ничего вне себя и, следовательно, всецело определяется само собою,—то поэтому, хотя Божество как *сущее* и имеет в себе беспредельную и безмерную потенцию, или силу, бытия (без которой ничто существовать не может), но как сущее *всеединое* оно эту потенцию (возможность) вечно *осуществляет,* всегда наполняет беспредельность существования таким же беспредельным, абсолютным содержанием, всегда утоляет им бесконечную жажду бытия, всему сущему свойственную. Не так должно быть в тех частных сущностях, которые в своей совокупности или всеединстве составляют содержание всеединого Божества. Каждая из этих сущностей, именно как «каждая», т. е. «одна из всех», не есть и не может быть непосредственно в себе «всем». Таким образом, для «каждого» открывается возможность «другого»: «все», абсолютная полнота бытия в нем (в каждом) открывается как бесконечное стремление, как неутолимая жажда бытия, как темный, вечно ищущий света, огонь жизни. Он (каждый) есть «это», но хочет, будучи «этим», быть «всем»; — но «все» для него, как только «этого», актуально не существует, и потому стремление ко всему (быть всем) есть в нем безусловно неопределенное и безмерное, в себе самом никаких границ не имеющее. Таким образом, это беспредельное (τὸ ἄπειρον), которое в Божестве есть

только возможность, никогда не допускаемая до действительности (как всегда удовлетворяемое или от века удовлетворенное стремление), здесь — в частных существах — получает значение коренной стихии их бытия, есть центр и основа всей тварной жизни (μήτηρ τῆς ζωῆς).

Но этот центр натуры не открывается непосредственно и в частных существах, поскольку первоначально все они объемлются единством Божиим и не существуют сами для себя в отдельности, не сознают себя вне божественного всеединства, не сосредоточиваются в себя, и потому τὸ ἄπειρον в них остается сокрытым потенциальным — хотя не в том смысле, как в Боге, в котором это есть вечно potentia post actum, тогда как в них это только potentia ante actum.

В этом первоначальном единстве своем с Божеством все существа образуют один божественный мир в трех главных сферах, смотря по тому, какой из трех основных способов бытия — субстанциального, умственного (идеального) или чувственного (реального), в них преобладает, или каким из трех божественных действий (воля, представление, чувство) они по преимуществу определяются.

Первая сфера божественного мира характеризуется решительным преобладанием глубочайшего, самого внутреннего и духовного начала бытия — воли. Здесь все существа находятся в простом единстве воли с Божеством — в единстве чистой непосредственной любви; они существенно определяются божественным первоначалом, пребывают «в лоне Отца». Поскольку они принадлежат к этой первой сфере, существа суть чистые духи, и все бытие этих чистых духов прямо определяется их волей, потому что их воля тождественна с всеединою волею Божией. Здесь, таким образом, преобладающий тон бытия есть безусловная любовь, в которой все — одно.

Во второй сфере полнота божественного бытия раскрывается во множественности образов, связанных идеальным единством; здесь преобладает представление или умственная деятельность, определяемая умом божественным, и потому существа в этой сфере могут быть названы умами. Здесь все существа имеют бытие не только в Боге и для Бога, но также и друг для друга — в представлении или созерцании; здесь является уже, хотя только идеально, определенность и раздельность, все сущности (идеи) находятся в определенном отношении (ratio, λόγος) друг к другу, и, таким образом, эта сфера есть по преимуществу область божественного Слова (Логоса), идеально выражающего разумную полноту божественных определений.

Здесь каждое «умное» существо есть определенная идея, имеющая свое определенное место в идеальном космосе.

В этих двух сферах (духовной и умственной) божественного мира все существующее прямо определяется божественным началом в двух первых образах его бытия. Но если вообще действительность божественного мира состоит во взаимодействии между единым и всем, т. е. между самим божественным началом и множественностью содержимых им существ, то в этих двух первых сферах самих по себе божественный мир не может иметь своей полной действительности, так как здесь нет настоящего взаимодействия; ибо существа как чистые духи и чистые умы, находясь в непосредственном единстве с Божеством, не имеют отдельного обособленного или в себе сосредоточенного существования и как такие не могут от себя самих внутренно воздействовать на божественное начало. В самом деле, существа в первой сфере или как чистые духи, находясь в непосредственном единстве божественной воли и любви, имеют здесь сами по себе только потенциальное существование; во второй же сфере, хотя эти множественные существа и выделяются божественным Логосом как определенные объективные образы, в постоянном определенном отношении друг к другу и, следовательно, получают здесь некоторую особность, но особность чисто идеальную, так как все бытие этой сферы определяется умственным созерцанием или чистым представлением. Но такой идеальной особности его элементов недостаточно для самого божественного начала, как единого; для него необходимо, чтобы множественные существа получили свою собственную реальную особность, ибо иначе силе божественного единства или любви не на чем будет проявиться или обнаружиться во всей полноте своей. Поэтому божественное существо не может довольствоваться вечным созерцанием идеальных сущностей (созерцать их и ими созерцаться); ему не довольно обладать ими как своим предметом, своею идеей и быть для них только идеею; но будучи «свободно от зависти», т. е. от исключительности, оно хочет их собственной реальной жизни, т. е. выводит свою волю из того безусловного субстанционального единства, которым определяется первая сфера божественного бытия, обращает эту волю на всю множественность идеальных предметов, созерцаемых во второй сфере, и останавливается на каждом из них в отдельности, сопрягается с ним актом своей воли и тем утверждает, запечатлевает его собственное самостоятельное бытие, имеющее возможность воз-

действовать на божественное начало; каковым реальным воздействием образуется третья сфера божественного бытия. Этот акт (или эти акты) божественной воли, соединяющейся с идеальными предметами или образами божественного ума и дающей им чрез то реальное бытие, и есть собственно акт божественного творчества. К пояснению его может служить следующее соображение. Хотя идеальные существа (или умы), составляющие предмет божественного действия, и не имеют сами по себе в отдельности субстанциального бытия или безусловной самостоятельности,— что противоречило бы единству сущего,— но каждое из них представляет собою некоторую идеальную особенность, некоторое характеристическое свойство, делающее этот предмет тем, что он есть, и отличающее его ото всех других, так что он имеет всегда безусловно самостоятельное значение, если еще не по существованию, то по сущности или идее (non quoad existentiam, sed quoad essentiam), т. е. по тому внутреннему свойству, которым определяется его мыслимое или умосозерцаемое отношение ко всему другому, или его понятие (λόγος), независимое от его реального существования. Но Божество как внутренно всеединое или всеблагое вполне утверждает *все другое,* т. е. свою волю как беспредельную потенцию бытия (τὸ ἄπειρον) полагает во все другое, не задерживая ее в себе как *едином,* а осуществляя или объективируя ее для себя как *всеединого.* В силу же принадлежащей всему другому, т. е. каждой божественной идее или каждому предметному образу, существенной особенности (по которой он есть *это),* каждый такой образ, каждая идея, с которой сопрягается божественная воля, не относится безразлично к этой воле, а необходимо видоизменяет ее действие согласно своей особенности, дает ему свой специфический характер, так сказать, отливает его в свою собственную форму, ибо очевидно, что свойство актуальной воли необходимо определяется не только волящим, но и предметом его. Каждый предметный образ, воспринимая беспредельную божественную волю *по-своему,* в силу своей особенности, тем самым усвоивает ее, т. е. делает ее своею; таким образом, эта воля перестает быть уже только божественной: воспринятая определенным образом (идеею) и от него получив свой особенный определенный характер, она становится столько же принадлежностью этого предметного образа в его особенности, сколько и действием божественного существа. Таким образом, беспредельная сила бытия (τὸ ἄπειρον), которая в божестве всегда покрывается актом, ибо

Бог всегда *(вечно)* хочет или любит все и все имеет в себе и для себя, эта беспредельная потенция в каждом частном существе перестает покрываться его актуальностию, ибо эта актуальность не есть *все,* а только одно из *всего, нечто особенное.* Т. е. каждое существо теряет свое непосредственное единство с Божеством, и акт Божией воли, который в Божестве, не будучи никогда отделен от всех других, не имеет границы, в самом частном существе получает такую границу. Но, обособляясь таким образом, это существо получает возможность воздействовать на единую божественную волю, определяя ее от себя так, а не иначе. Особенная идея, с которою соединяется акт божественной воли, сообщая этому акту свой особенный характер, выделяет его из абсолютного непосредственного единства воли божественной, получает его *для себя* и в нем приобретает живую силу действительности, дающую ей возможность существовать и действовать от себя в качестве особи или самостоятельного субъекта. Таким образом, теперь уже являются не идеальные только существа, имеющие свою жизнь только в созерцании Божества, а живые существа, имеющие собственную действительность и от себя воздействующие на божественное начало. Такие существа мы называем душами. Итак, вечные предметы божественного созерцания, делаясь предметами особенной божественной воли (точнее, обособляя в силу присущей им особенности действующую в них волю Божию), становятся «в душу живу»; другими словами, существа, субстанциально содержащиеся в лоне единого Бога-Отца, идеально созерцаемые и созерцающие в свете божественного Логоса, силою животворящего Духа получают собственное реальное бытие и действие.

Единство божественного начала, субстанциально пребывающее в первой сфере бытия, идеально проявляемое во второй, может получить свое реальное осуществление только в третьей. Во всех трех сферах мы различаем действующее божественное начало единства, или Логос, как прямое проявление Божества, и то «многое» или «все», которое объединяется действием этого единого, воспринимает его в себя и осуществляет. Но в первой сфере это «все» само по себе существует только потенциально, во второй — только идеально и лишь в третьей получает собственное действительное существование, а потому и единство этой сферы, производимое божественным Логосом, является впервые как действительное самостоятельное существо, могущее от себя воздействовать на божественное начало. Только здесь объект божественного

действия становится настоящим актуальным субъектом и самое действие становится настоящим взаимодействием. Это второе произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть, как мы знаем, душа мира, или идеальное человечество (София), которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души. Представляя собою реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество, или душа мира, есть вместе и единое и все; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало и норму этой жизни. Как живое средоточие или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества — сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия; причастная единству Божию и вместе с тем обнимая всю множественность живых душ, все единое человечество, или душа мира, есть существо двойственное; — заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободною; присущее ей божественное начало освобождает ее от ее тварной природы, а эта последняя делает ее свободной относительно Божества. Обнимая собою все живые существа (души), а в них и все идеи, она не связана исключительно ни с одною из них, свободна ото всех, — но будучи непосредственным центром и реальным единством всех этих существ, она в них, в их особности получает независимость от божественного начала, возможность воздействовать на него в качестве свободного субъекта. Поскольку она воспринимает в себя Божественного Логоса и определяется им, душа мира есть человечество — божественное человечество Христа — тело Христово, или София. Воспринимая единое божественное начало и связывая этим единством всю множественность существ, мировая душа тем самым дает божественному началу полное действительное осуществление во всем; посредством нее Бог проявляется как живая действующая сила во всем творении, или как Дух Святый. Другими словами: определяясь или образуясь Божественным Логосом, мировая душа дает возможность Духу Святому осуществляться во всем, ибо то, что в свете Логоса раскрывается в идеальных образах, то Духом Святым осуществляется в реальном действии. Отсюда ясно, что мировая душа содержит в единстве все элементы мира, лишь поскольку

она сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу, поскольку она имеет это божественное начало единственным предметом своей жизненной воли, безусловною целью и средоточием своего бытия; ибо лишь поскольку она сама проникается божественным всеединством, может она проводить его и во все творение, объединяя и подчиняя себе всю множественность существ силою присущего ей Божества. Поскольку она обладаема Божеством, постольку она обладает всем, ибо в Божестве все в единстве; утверждая же себя во всеединстве, она тем самым свободна ото всего в особенности, свободна в положительном смысле как всем обладающая. Но мировая душа воспринимает божественное начало и определяется им не по внешней необходимости, а по собственному воздействию, ибо, как мы знаем, она по самому положению своему имеет в себе начало самостоятельного действия, или волю, т. е. возможность начинать от себя внутреннее движение (стремление). Другими словами, мировая душа может сама избирать предмет своего жизненного стремления.

Какой же может это быть предмет, к чему помимо божественного начала может стремиться мировая душа? Она всем обладает, беспредельная потенция бытия (τὸ ἄπειρον) в ней удовлетворена. Но удовлетворена не безусловно и потому не окончательно. «Все» как содержание своего бытия (свою идею) мировая душа непосредственно имеет не от себя, а от Божественного начала, которое существенно первее ее, ею предполагается и ее определяет. Только как открытая во внутреннем существе своем действию Божественного Логоса, мировая душа в нем и от него получает силу надо всем и всем обладает. Поэтому, хотя и обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им *иначе,* чем обладает, т. е. может хотеть обладать им *от себя* как Бог, может стремиться, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная *самобытность* в обладании этою полнотою,— что ей не принадлежит. В силу этого душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога. Но тем самым необходимо душа лишается своего центрального положения, ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением; ибо такую власть она имеет не от себя, а только как посредница между творением и Божеством, от которого она теперь в своем самоутверждении

отделяется. Останавливая же свою волю на самой себе, сосредоточиваясь в себе, она отнимает себя у всего, становится лишь одним из многих. Когда же мировая душа перестает объединять собою всех,— все теряют свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов. Ибо все частные, особенные элементы мирового организма, сами по себе именно как особенные (каждый как «нечто», а не все, как «это», а не другое), не находятся в непосредственном единстве друг с другом, а имеют это единство лишь посредством мировой души, как общего их средоточия, всех их в себе заключающего и собою обнимающего. С обособлением же мировой души, когда она, возбуждая в себе свою особенную волю, тем самым отделяется ото всего,— частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод — страдание. Таким образом, вся тварь подвергается суете и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т. е. мировой души как единого свободного начала природной жизни.

ЧТЕНИЕ ДЕСЯТОЕ

Отпавший от божественного единства природный мир является как хаос разрозненных элементов. Множественность распавшихся элементов, чуждых друг другу, непроницаемых друг для друга, выражается в реальном *пространстве*. Реальное пространство не состоит только в форме протяженности — такую форму имеет всякое бытие для другого, всякое представление, протяженным или пространственным в этом смысле, т. е. формально, является все содержание даже внутреннего психического мира, когда мы его конкретно представляем[1]; но это пространство есть только идеальное, не полагающее никакой постоянной и самостоятельной границы для нашего действия; реальное же пространство или внешность необходимо происходит из распадения и взаимного отчуждения всего существующего, в силу которого каждое существо во всех других имеет постоянную и принудительную

[1] Например, во сне мы несомненно представляем себя в известном пространстве, и все, что во сне совершается, все образы и картины сновидений представляются в пространственной форме.

границу своих действий. В этом состоянии внешности каждое единичное существо, каждый элемент исключается или выталкивается всеми другими и, сопротивляясь этому внешнему действию, занимает некоторое определенное место, которое и стремится сохранить исключительно за собою, обнаруживая силу косности и непроницаемости. Вытекающая из такого механического взаимодействия элементов сложная система внешних сил, толчков и движений образует мир *вещества.* Но этот мир не есть мир элементов безусловно однородных; мы знаем, что каждый реальный элемент, каждое единичное существо (атом) имеет свою особенную индивидуальную сущность (идею), и если в порядке божественном все эти элементы, положительно восполняя друг друга, составляют целый и согласный организм, то в порядке природном мы имеем этот же организм, распавшийся реально (actu), но сохраняющий свое идеальное единство в скрытой потенции и стремлении. Постепенное осуществление этого стремления, постепенная реализация идеального всеединства составляет смысл и цель мирового процесса. Как под божественным порядком все *вечно есть* абсолютный организм, так по закону природного бытия все постепенно *становится* таким организмом *во времени*[1].

Душа этого становящегося организма — душа мира в начале мирового процесса лишена в действительности той всеединящей организующей силы, которую она имеет только в соединении с божественным началом как воспринимающая и проводящая его в мир; отделенная же от него, сама по себе она есть только неопределенное стремление к всеединству, неопределенная пассивная возможность (потенция) всеединства. Как неопределенное стремление, не имеющее еще никакого определенного содержания, мировая душа, или натура[2], не может сама собою достигнуть того, к чему она стремится, т. е. всеединства, она не может из самой себя породить его. Для того, чтобы привести к единству и согласию разрозненные и враждебные элементы, необходимо каждому определить

[1] Если пространство есть форма внешнего единства природного мира и условие механического взаимодействия существ, то время есть форма внутреннего объединения и условие для восстановления органической связи существующего, которая в природе, не будучи *данною,* по необходимости является *достигаемою,* т. е. как *процесс.*

[2] Латинское слово natura (имеющая родиться) весьма выразительно для обозначения мировой души; ибо она в самом деле еще не существует как действительный субъект всеединства — в этом качестве она еще имеет родиться.

особое назначение, ввести его в определенное положительное отношение ко всем другим, — иными словами, необходимо не просто соединить все, но соединить все в определенной положительной *форме*. Эта определенная форма всеединства или вселенского организма содержится в Божестве как вечная идея, в мире же, т. е. совокупности элементов (всего существующего), вышедших из единства, в этом мире, или, лучше сказать, в этом хаотическом бытии всего, составляющем первоначальный факт, вечная идея абсолютного организма должна быть постепенно реализована, и стремление к этой реализации, стремление к воплощению божества в мире — стремление общее и единое во всех и потому переходящее за пределы каждого — это стремление, составляющее внутреннюю жизнь и начало движения во всем существующем, и есть собственно мировая душа. И если, как сказано, сама по себе мировая душа реализоваться не может за неимением в себе для того определенной положительной формы, то, очевидно, она в своем стремлении к реализации должна искать этой формы в другом, и она может найти ее только в том, что эту форму вечно в себе содержит, т. е. в божественном начале, которое, таким образом, является как активное, образующее и определяющее начало мирового процесса.

Само по себе божественное начало есть вечное всеединое, пребывающее в абсолютном покое и неизменности; но по отношению к выступившей из него множественности конечного бытия божественное начало является как *действующая* сила единства — Логос ad extra. Множественное бытие в своей розни восстает против божественного единства, отрицает его; но Божество, будучи по существу своему начало всеединства, отрицательным действием разрозненного бытия только вызывается к положительному противодействию, к обнаружению своей единящей силы, сначала в форме внешнего закона, полагающей *предел* распадению и розни элементов, а затем постепенно осуществляющей новое положительное объединение этих элементов в форме абсолютного организма или внутреннего всеединства.

Итак, божественное начало является здесь (в мировом процессе) как действующая сила абсолютной идеи, стремящейся реализоваться или воплотиться в хаосе разрозненных элементов. Таким образом, здесь божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа — к воплощению божественной идеи или к обожествлению (theosis) всего существующего чрез введение его в форму

абсолютного организма,— но с тою разницей, что мировая душа как сила пассивная, как чистое стремление, первоначально не знает, к чему стремиться, т. е. не обладает идеею всеединства, божественный же Логос, как начало положительное, как сила действующая и образующая, в самом себе имеет и дает мировой душе идею всеединства как определяющую форму. В мировом процессе и божественное начало, и душа мира являются как стремление, но стремление божественного начала — это стремление реализовать, воплотить в другом то, что оно уже имеет в себе, что знает и чем владеет, т. е. идею всеединства, идею абсолютного организма; стремление же мировой души — получить от другого то, чего она еще не имеет в себе, и полученное уже воплотить в том, что она имеет, с чем она связана, т. е. в материальном бытии, в хаосе разрозненных элементов; но так как цель стремления одна и та же — воплощение божественной идеи и так как осуществление этой цели возможно только при совместном действии божественного начала и мировой души (потому что божественное начало не может непосредственно реализовать свою идею в разрозненных элементах материального бытия, как в чем-то себе чуждом и противуположном, а мировая душа не может непосредственно объединить этих элементов, не имея в себе определенной формы единства), то вследствие этого стремление божественного начала к воплощению идеи делается его стремлением к *соединению* с мировою душою, как обладающею *материалом* для такого воплощения, и, в свою очередь, стремление мировой души к реализации единства в ее материальных элементах становится стремлением к божественному началу, как содержащему абсолютную *форму* для этого единства.

Таким образом, воплощение божественной идеи в мире, составляющее цель всего мирового движения, обусловливается соединением божественного начала с душою мира, причем первое представляет собою действующий, определяющий, образующий или оплодотворяющий элемент, а мировая душа является силою пассивною, которая воспринимает идеальное начало и воспринятому сообщает материю для его развития, оболочку для его полного обнаружения. Но теперь может возникнуть вопрос: почему это соединение божественного начала с мировою душою и происходящее отсюда рождение вселенского организма как воплощенной божественной идеи (Софии),— отчего это соединение и это рождение не происходят разом в одном акте божественного творчества? За-

чем в мировой жизни эти труды и усилия, зачем природа должна испытывать муки рождения и зачем, прежде чем произвести совершенную форму, соответствующую идее, прежде чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих? зачем все эти выкидыши и недоноски природы? зачем Бог оставляет природу так медленно достигать своей цели и такими дурными средствами? зачем вообще реализация божественной идеи в мире есть постепенный и сложный процесс, а не один простой акт? Ответ на этот вопрос весь заключается в одном слове, выражающем нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа,— это слово есть *свобода*. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Если все существующее (в природе или мировой душе) должно соединиться с Божеством — а в этом цель всего бытия,— то это единство, чтобы быть действительным единством, очевидно должно быть обоюдным, т. е. идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом. Но ее делом всеединство не может быть в одном непосредственном акте, как оно вечно есть у Бога: в природе, напротив, как отделяющейся от Бога, непосредственно актуальное бытие принадлежит не идеальному всеединству, а материальной розни, всеединство же является в ней как чистое стремление, первоначально совсем неопределенное и пустое; все в хаосе, в единстве еще ничего, следовательно, все, будучи вне единства, может только в силу своего стремления *переходить* к единству и переходить постепенно: потому что первоначально мировая душа совершенно не знает всеединства, она стремится к нему бессознательно, как слепая сила, она стремится к нему как к чему-то другому; содержание этого другого для нее есть нечто совершенно чуждое и неведомое, и если бы это содержание, т. е. всеединство, во всей своей полноте было разом сообщено или передано ей, то это для нее явилось бы только как внешний *факт,* как что-то роковое и насильственное; а для того чтобы иметь его как свободную идею, она должна сама усвоивать или овладевать им, т. е. от своей неопределенности и пустоты переходить все к более и более полным определениям всеединства. Таково общее основание мирового процесса.

После ряда внешних соединений божественного начала с мировою душою и внешних проявлений божественной идеи (всеединства) в природном мире, начиная от самого простого, общего и внешнего, выражающегося в том законе всемирного тяготения, по которому все существующее бессознательным слепым влечением притягивается друг к другу, переходя далее к более сложным способам соединения, выражающимся, например, в законах химического сродства тел, по которым (законам) уже не каждое соединяется с каждым в одинаковом притяжении, различающемся только по внешним пространственным отношениям (расстояниям), а уже определенные тела соединяются с определенными в определенных (для каждого) отношениях,— переходя далее к еще более сложной и вместе с тем более индивидуальной форме единства, которую мы находим в строении и жизни растительных и животных организмов, где начало природного единства, или мировая душа, уже явно, хотя все еще неполно и наружно, реализуется в определенных и постоянных образованиях, связывающих материальные элементы в некоторое прочное и устойчивое целое, в самом себе имеющее форму и закон своей жизни,— космогонический процесс заключается созданием совершенного организма — человеческого. Прогрессивный ход этого процесса объясняется таким образом. Мировая душа первоначально, как чистое бессодержательное стремление к единству всего, может получить это единство сперва лишь в самой общей и неопределенной форме (в законе всеобщего тяготения). Это есть уже некоторая действительная, хотя еще совершенно общая и пустая форма единства, и, следовательно, мировая душа здесь уже некоторым образом реализуется. Но этою формою единства мировая душа не покрывается, так как она есть потенция не этого, а абсолютного единства. Поэтому она снова стремится, но уже не как чистая потенция, а как потенция, уже в некоторой мере реализованная (в первой общей форме единства), и, следовательно, стремится не к единству вообще, а к некоторому новому, ей еще неведомому единству, могущему более удовлетворить ее, нежели то, которое она имеет. С своей стороны, активное начало мирового процесса (Божественный Логос), имея теперь перед собою мировую душу уже не как чистую потенцию, а как потенцию, известным образом реализованную, именно как действительное единство тяготеющих друг к другу элементарных сил, может соединиться с нею

уже некоторым новым, более определенным образом и породить через нее некоторую новую, более сложную и глубокую связь мировых элементов, для которой прежняя, уже осуществленная их связь служит реальным базисом или материальною средою. На этой новой ступени процесса мировая душа является, таким образом, облеченною в некоторую уже более совершенную форму единства, является полнее реализованною; но поскольку и эта новая форма еще не выражает собою абсолютного единства, возникает новое стремление, при осуществлении которого достигнутая перед тем форма единства в свою очередь служит материальною основою и т. д. Таких последовательных ступеней в мировом процессе можно различать великое множество, но мы укажем три главные эпохи этого процесса: первая, когда космическая материя господствующим действием силы тяготения стягивается в великие космические тела,— эпоха звездная, или астральная; вторая, когда эти тела становятся базисом для развития более сложных сил (т. е. форм мирового единства) — теплоты, света, магнетизма, электричества, химизма и вместе с тем конкретно расчленяются на сложную и гармоническую систему тел, какова наша солнечная система; и, наконец, третья эпоха, когда в пределах такой системы некоторый уже обособившийся индивидуальный член ее (какова наша земля) становится материальным базисом для таких образований, в которых вместо господствовавшего дотоле противуположения весомой, косной, непроницаемой материи и невесомого, вечно движущегося и всепроницающего *эфира,* как чистой среды единства, является конкретное слияние единящей формы с осиленными ею материальными элементами в *жизни органической.*

После всего этого космогонического процесса, в котором божественное начало, соединяясь все теснее и теснее с мировою душою, все более и более осиливает хаотическую материю и наконец вводит ее в совершенную форму человеческого организма,— когда таким образом создана в природе внешняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процесс развития самой этой идеи как начала внутреннего всеединства в форме *сознания* и свободной деятельности.

В человеке мировая душа впервые внутренно соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства. Будучи реально только одним из множества существ в природе, человек, в сознании своем

имея способность постигать разум или внутреннюю связь и смысл (λόγος) всего существующего, является в идее как *все* и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие. В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного. Воспринимая и нося в своем сознании вечную божественную идею и вместе с тем по фактическому происхождению и существованию своему неразрывно связанный с природой внешнего мира, человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность,— устроителем и организатором вселенной. Эта роль, изначала принадлежащая мировой душе как вечному человечеству, в человеке природном, т. е. происшедшем в мировом процессе, получает первую возможность фактического осуществления в порядке природы. Ибо все остальные существа, порожденные космическим процессом, имеют в себе actu лишь одно начало природное, материальное, божественная же идея в действии Логоса есть для них лишь внешний закон, внешняя форма бытия, которой они подлежат по естественной необходимости, но которую они не сознают как свою; здесь между частным конечным бытием и универсальною сущностию нет внутреннего примирения, «все» есть лишь внешний закон для «этого»; только один человек изо всего творения, находя себя фактически как «это», сознает себя в идее как «все». Таким образом, человек не ограничивается одним началом, но, имея в себе, во-первых, стихии материального бытия, связывающие его с миром природным, имея, во-вторых, идеальное сознание всеединства, связывающее его с Богом, человек, в-третьих, не ограничиваясь исключительно ни тем ни другим, является как свободное «я», могущее так или иначе определять себя по отношению к двум сторонам своего существа, могущее склониться к той или другой стороне, утвердить себя в той или другой сфере. Если в своем идеальном сознании человек имеет *образ* Божий, то его безусловная свобода от идеи так же, как и от факта, эта формальная беспредельность человеческого «я» представляет в нем *подобие* Божие. Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни — всеединство,— которую имеет и Бог, но он свободен восхотеть иметь ее как Бог, т. е. может от себя восхотеть быть как Бог. Первоначально он имеет эту сущность от Бога, поскольку он определяется ею в непосредственном восприятии, поскольку

его ум внутренно совпадает с божественным Логосом. Но он (или мировая душа в нем) в силу своей беспредельности не довольствуется этим пассивным единством. Он хочет иметь божественную сущность от себя, хочет сам овладеть ею, или усвоить ее. Для того, чтобы иметь ее и от себя, а не от Бога только, он утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так же, как первоначально мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем.

Но, восставая против божественного начала всеединства, исключая его из своего сознания, человек тем самым подпадает под власть материального начала, ибо он был свободен от этого последнего, лишь поскольку имел противовес в первом,— был свободен от власти природного факта лишь силою божественной идеи; исключив же из себя ее, он сам становится только фактом вместо господствующего центра в природном мире, становится одним из множества природных существ, вместо средоточия «всего» становится только «этим». Если прежде, как духовный центр мироздания, он обнимал своею душою всю природу и жил с нею одной жизнью, любил и понимал, а потому и управлял ею, то теперь, утвердившись в своей самости, закрыв от всего свою душу, он находит себя в чужом и враждебном мире, который не говорит уже с ним на понятном языке и сам не понимает и не слушается его слова. Если прежде человек имел в своем сознании прямое выражение всеобщей органической связи существующего и этой связью (идеей всеединства) определялось все содержание его сознания, то теперь, перестав иметь эту связь в себе, человек теряет в ней организующее начало своего внутреннего мира — мир сознания превращается в хаос. Образующие начала, действовавшие во внешней природе и дошедшие в сознании человеческом до своего внутреннего единства, снова его теряют. Сознание является простою формой, ищущею своего содержания. Это содержание является здесь, таким образом, как внешнее, как нечто такое, что сознание должно еще сделать своим, должно еще усвоить. Это внутреннее усвоение сознанием абсолютного содержания (по необходимости постепенное) образует новый процесс, субъектом которого является мировая душа в форме действительного подчиненного естественному порядку человечества. Начало зла, т. е. исключительное самоутверждение, повергнувшее все существующее в первобытный хаос и внешним образом осиленное в космическом процес-

се, теперь снова выступает в новом виде как сознательное свободное действие индивидуального человека, и новый возникающий процесс имеет целью внутреннее нравственное преодоление этого злого начала.

Мировая душа, достигшая в человеке до внутреннего соединения с божественным началом, перешедшая за пределы внешнего природного бытия и сосредоточившая всю природу в идеальном единстве свободного человеческого духа,— свободным актом того же духа снова теряет свою внутреннюю связь с абсолютным существом, в качестве природного человечества впадает во власть материального начала, в «работу тления», и только в безусловной форме сознания сохраняет возможность (потенцию) нового внутреннего соединения с Божеством. Как в начале общего мирового (космогонического) процесса мировая душа является как чистая потенция единства без всякой определенной формы и действительного содержания (так как вся действительность принадлежит хаосу), так и здесь, в начале процесса человеческого, или исторического, человеческое сознание, т. е. мировая душа, достигшая формы сознания, является как чистая потенция идеального всеединства, вся же действительность сводится к хаосу внешних природных явлений, возникающих для сознания во внешнем порядке пространства, времени и механической причинности, но без внутреннего единства и связи. Для сознания, утратившего внутреннее единство всего в Духе божественном, становится доступным только то внешнее единство, которое порождается космическим действием божественного Логоса на мировую душу как материю мирового процесса. Сознание человечества стремится воспроизвести в себе те определенные формы единства, которые уже были порождены космогоническим процессом в природе вещественной, и единящие силы этой последней (порождения Димиурга и мировой души) являются теперь в сознании как определяющие его, дающие ему содержание начала, постепенно обнаруживаются и господствуют в нем как владыки не только внешнего мира, но и самого сознания, как настоящие *боги*. Таким образом, этот новый процесс есть прежде всего процесс теогонический, не в том, разумеется, смысле, чтобы эти господствующие начала создавались в самом этом процессе, чтобы человечество выдумывало своих богов,— мы знаем, что эти начала существуют до человека в качестве космических сил,— но в этом качестве они не суть боги (ибо нет богов без поклонников), бо-

гами они становятся только для сознания человеческого, которое признает их таковыми, подпавши их владычеству вследствие отделения своего от единого божественного центра.

Так как и исходная точка и определяющие начала теогонического процесса суть те же самые, как и в процессе космогоническом, и различие заключается лишь в форме сознания[1], то естественно ожидать существенной аналогии между этими двумя процессами. И действительно, даже те недостаточные и плохо разработанные сведения, какие мы имеем о теогоническом процессе (т. е. развитие древней мифологии), позволяют нам установить такую аналогию между этим развитием и космогоническим процессом. Как этот последний, рассматриваемый в своем целом, представляет три главные эпохи: астральную, в которой хаос вещественных элементов, повинуясь силе тяготения, впервые расчленяется на множество космических тел; солярную, в которой эти тела расчленяются в сложные и гармонические системы (из коих для нас существует только одна — наша солнечная система), и, наконец, теллурическую эпоху, когда в пределах самой солнечной системы известное уже обособившееся тело (для нас наша земля) становится базисом для развития более сложных и дифференцированных форм единства, в которые облекается органическая жизнь мировой души,— точно так же и в процессе теогоническом мы различаем три соответствующие эпохи: 1) когда мировое единство открывается природному сознанию человечества в астральной форме, и божественное начало почитается как огненный владыка небесных воинств — эпоха звездопоклонства, или цабеизма; господствующий бог этой эпохи является для отчужденного от божественной сферы сознания как существо безмерно высокое, несоизмеримое с человеком, поэтому чуждое, непонятное и страшное ему; в своей бесконечной возвышенности оно требует безусловного подчинения, оно не допускает ничего рядом с собою, оно исключительно и деспотично,— это бог безусловной замкнутости и косности, враждебный всякому движению и жи-

[1] Говоря определеннее, образующие начала материальной природы, существующие и действующие в ней силы единства, которые человеческий дух первоначально имел в себе и под собою как свой базис (поскольку и сознание человеческое возникло генетически из того же мирового процесса),— эти силы теперь (вследствие падения человека) являются вне его и над ним и, постепенно вступая в сознание (в теогоническом процессе), овладевают им как силы высшие, или божественные.

вому творчеству,—это Кронос, пожирающий своих детей, это Молох, сжигающий детей человеческих; пережившую тысячелетия и несколько смягченную форму этого небесного деспота узнаем мы в Аллахе мусульман. Одержимое этою божественной силой сознание стремится исключить всякое свободное движение человеческих сил, разнообразие жизненных форм, всякий культурный прогресс. Но недолго может довольствоваться всечеловеческое сознание этим величественным, но скудным и пустынным единством, и скоро вслед за неподвижным и неизменным богом звездного неба выступает вечно движущийся и изменяющийся, страдающий и торжествующий, благой и светлый бог — солнце. За религией астральной повсюду следует религия солярная: у всех народов древности в известную эпоху их религиозного сознания встречаем мы господствующий образ светлого солнечного бога, сначала борющегося, совершающего славные подвиги (Кришна, Мелькарт, Геркулес), потом страждущего, побежденного врагами и умирающего (Озирис, Аттис, Адонис), и, наконец, воскресающего и торжествующего над врагами (Митра, Персей, Аполлон). Но как в мире физическом солнце есть не только источник света, но также и источник всей органической жизни на земле, так и религиозное сознание естественно переходит от бога света к богу земной органической жизни (Шива, Дионис). Здесь божественное начало является как начало природного органического процесса вне человека и в нем самом; идея единства (всегдашнее содержание религии) принимает форму родового единства органической жизни, и особенное религиозное значение получает тот естественный акт, которым это единство сохраняется: повсюду в древнем мире в известную эпоху за солярным культом возникает и борется с ним за преобладание культ фаллический — религия родового процесса, обоготворение тех актов и тех органов, которые служат этому родовому единству.

В этих фаллических религиях человеческая душа, подчиненная сначала далеким силам небесных светил и во всеобъемлющей бесконечности звездного неба видевшая прямое выражение бесконечности и единства божественного, перешедшая затем к более близкой и деятельной силе солнечного света и в этом благотворном светиле как центре своего физического мира находившая ясный образ божества как центрального действующего начала вселенной,—в религиях фаллических душа наконец возвращает-

ся к своему собственному материальному началу, и высшее природное проявление мировой связи находит в сложном единстве родовой органической жизни. Здесь индивидуальная человеческая душа подчиняется и поклоняется общей природной жизни человечества — жизни рода. Но эта родовая жизнь, это единство рода, поддерживаемое только постоянно возобновляющимся процессом рождения, это единство, никогда в действительности не осуществляемое для индивидуальной души (потому что жизнь родовая поддерживается здесь на счет жизни индивидуальной, поглощая, а не восполняя ее, так что жизнь рода есть смерть особи), — это дурное, отрицательное единство родовой жизни не может удовлетворить мировой души, которая в человеке уже достигла способности внутреннего, положительного единства.

Как космогонический процесс закончился порождением сознательного существа человеческого, так результатом процесса теогонического является самосознание человеческой души как начала духовного, свободного от власти природных богов, способного воспринимать божественное начало в себе самом, а не чрез посредство космических сил. Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека чрез внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества. Первыми двигателями этого исторического процесса выступают три великие народа древности: индусы, греки и иудеи. Относительное значение их в религиозной истории было прежде указано[1]. Но достигнутые нами теперь понятия о мировой душе и мировом процессе бросают некоторый новый свет на религиозно-исторический характер этих трех народов.

В Индии человеческая душа впервые освобождена от власти космических сил, как бы опьянена своей свободой, сознанием своего единства и безусловности; ее внутренняя деятельность ничем не связана, она свободно грезит, и в этих грезах все идеальные порождения человечества уже заключены в зародыше, все религиозные и философские учения, поэзия и наука, но все это в безразличной неопределенности и смешении, как бы во сне все сливается и перепутывается, все есть одно и то же, и потому все есть ничто. Буддизм сказал последнее слово индийского сознания; все существующее и несуществующее

---

[1] В 3-м, 4-м и 5-м чтениях.

одинаково есть лишь иллюзия и сон. Эта точка зрения первоначального единства и безразличия, это самосознание души в себе самой, потому что в себе самой как чистая потенция, в отдельности от активного божественного начала, дающего ей содержание и действительность, душа, конечно, есть ничто.

Но освобожденная от материального содержания жизни и вместе с тем сознавая себя как ничто в себе самой, душа или должна отречься от существования, или же искать нового нематериального содержания. На первом решении остановилось в принципе индийское и вообще восточное сознание, вторым путем пошло классическое человечество. В греко-римском мире человеческая душа является свободной уже не только от внешних космических сил, но и от самой себя, от своего внутреннего, чисто субъективного самосозерцания, в которое она погружена у индусов. Теперь она опять воспринимает действие божественного Логоса, но уже не как внешнюю космическую или димиургическую силу, а как силу чисто идеальную, внутреннюю; здесь душа человеческая стремится найти свое истинное содержание, т. е. единое и общее, не в пустом безразличии своего потенциального бытия, а в объективных созданиях, осуществляющих красоту и разум,—в чистом искусстве, в научной философии и в правовом государстве.

Создание этой идеальной сферы, этого «мира без крови и слез» есть великое торжество верховного Разума, действительное начало истинного объединения человечества и вселенной. Но это объединение только в идее, это откровение идеи как истины над фактическим бытием, а не осуществление ее в этом последнем. Божественная идея является здесь душе как ее предмет и высшая норма, но не проникает в самое существо души, не овладевает ее конкретною действительностью. В знании, в художестве, в чистом законе душа созерцает идеальный космос, и в этом созерцании исчезает эгоизм и борьба, исчезает власть материального хаотического начала над человеческою душою. Но ведь душа не может вечно пребывать в созерцании, она живет в фактической действительности, и эта ее жизнь остается вне идеальной сферы, не захватывается ею, идея существует для души, но не покрывает ее действительности. С откровением идеального мира для человека являются два порядка бытия—материальное фактическое существование (ἡ γένεσις), недолжное или дурное, корень которого есть злая личная воля,—

и безличный мир чистых идей (τὸ ὄντως ὄν), область истинного и совершенного. Но эти две сферы так и остаются друг против друга, не находят своего примирения в классическом миросозерцании. Мир идей, идеальный космос, составляющий истину этого миросозерцания в его высшем выражении — платонизме, представляет бытие абсолютно неизменное, он пребывает в невозмутимом покое вечности, оставляя под собою мир материальных явлений, отражаясь в этом мире, как солнце в мутном потоке, но оставляя его без изменения, не очищая и не просветляя его. И от человека такое миросозерцание требует только, чтобы он *ушел* из этого мира, вынырнул из этого мутного потока на свет идеального солнца, чтобы он освободился от оков телесного бытия, как из темницы или гроба. Таким образом, двойственность и противуположение идеального и материального мира, истины и факта, здесь остается неразрешенною, примирения нет. Если истинно-сущее открывается только созерцающему уму как мир идей, то, следовательно, личная жизнь человека, область его воли и деятельности, остается вне истины, в мире ложного материального бытия; но в таком случае человек не может в самом деле и совсем уйти из этого ложного мира, потому что это значило бы уйти от самого себя, от своей собственной души, которая живет и страдает в этом мире. Идеальная сфера при всем своем богатстве может только как предмет созерцания *отвлекать* человека от его злой и страдающей воли, а не погасить ее. Эта злая и страдающая воля есть коренной факт, который не может быть упразднен ни индийским сознанием, что этот факт есть иллюзия (потому что и здесь он является иллюзией только для сознания, а для всей жизни остается по-прежнему фактом), ни тем, что человек будет на время уходить от этого факта в область идеального созерцания, потому что он все-таки должен будет из этой светлой области снова вернуться к злобной жизни.

Божественное начало может трояким образом действовать на отделившееся от него и утвердившееся в злой воле начало человеческое: оно может внешним образом *подавлять* его, но подавлять оно может только проявления злой воли, а не самую ту волю, которая, как сила внутренняя, субъективная, не может быть уничтожена никаким внешним действием. Поэтому то внешнее действие божественного Логоса на человека, которое мы находим в теогоническом процессе, является недостаточным, не соответствующим цели внутреннего воссоединения чело-

вечества с Божеством. Культ природной религии ограничивает самоутверждение человеческого начала, заставляет его невольно подчиниться действующим в природе высшим силам, заставляет его приносить жертвы этим силам, но корень его жизни, его злая воля, восставшее в нем материальное начало остается нетронутым, как чуждое и недоступное этим внешним природным богам.

Более близким к цели, но также недостаточным является второго рода действие божественного начала на человека, действие идеальное, или *просвещающее*. Возможность этого действия обусловливается тем, что душа человеческая есть нечто большее своего данного фактического состояния. Если в этом последнем она есть начало иррациональное, как слепая сила самоутвреждения, то в потенции она есть начало разумное, стремление к внутреннему единству со всем. И если во внешнем подавляющем действии (в природной религии) божественный Логос относится к иррациональному началу души как сила к силе, то, возбуждая разумную потенцию человека, он может действовать в ней как разум или внутреннее слово; а именно, он может отвлекать душу от ее фактической действительности, ставить эту последнюю объектом и показывать душе призрачность ее материального бытия, зло ее природной воли, открывая ей истину другого соответствующего разуму бытия. Таково идеальное действие божественного Логоса, которое мы находим по преимуществу у культурных народов древнего мира в высшую эпоху их развития. Но и это действие, хотя и внутреннее, есть неполное, одностороннее. Сознавать ничтожество своей фактической действительности как объекта в созерцании не значит сделать его ничтожным в бытии, не значит на самом деле устранить ее. Пока личной воле и жизни, погруженной в неправду, противупоставляется истина только как идея, жизнь остается в сущности без изменения; отвлеченная идея не может одолеть ее, потому что личная жизненная воля, хотя бы и злая, есть все-таки действительная сила, тогда как идея, не воплощенная в живых личных силах, является только как светлая тень.

Итак, для того, чтобы божественное начало действительно одолело злую волю и жизнь человека, необходимо, чтобы оно само явилось для души как живая личная сила, могущая проникнуть в душу и овладеть ею; необходимо, чтобы божественный Логос не влиял только на душу извне, а родился в самой душе, не ограничивая и не просвещая, а *перерождая* ее. И так как душа в природном

человечестве является актуально лишь в множественности индивидуальных душ, то и действительное соединение божественного начала с душою необходимо имеет индивидуальную личную форму, т. е. божественный Логос рождается как действительный индивидуальный человек. Как в мире физическом божественное начало единства проявляется сперва как сила тяготения, слепым влечением связывающая тела, потом как сила света, обнаруживающая их взаимные свойства, и наконец как сила органической жизни, в которой образующее начало проникает материю и после длинного ряда образований рождает совершенный физический организм человека, так точно и в следующем за сим процессе божественное начало сперва силою духовного тяготения связывает отдельные человеческие существа в родовое единство, затем просвещает их идеальным светом разума, и наконец, проникая внутрь самой души и органически, конкретно с нею соединяясь, рождается как новый духовный человек. И как в мире физическом появлению совершенного организма человеческого предшествовал длинный ряд несовершенных, но все же органических живых форм, так и в истории рождение совершенного духовного человека предварялось рядом неполных, но все же живых личных откровений божественного начала человеческой душе. Эти живые откровения живого Бога мы находим (по преимуществу) у народа иудейского.

Всякое явление божественного начала, всякая теофания, определяется свойством среды, воспринимающей это явление, в истории прежде всего свойством национального характера, особенностью того народа, в котором происходит данное явление Божества. Если божественное начало открылось индийскому духу как нирвана, эллинам как идея и идеальный космос, то как личность, как живой субъект, как «я» оно должно было явиться в иудеях, потому что их народный характер состоит именно в преобладании личного субъективного начала. Этот характер проявляется во всей исторической жизни иудеев, во всем, что создал и создает этот народ. Так, в поэзии мы видим, что иудеи создали нечто свое, особенное только в том роде, который представляет именно субъективный, личный элемент поэзии: они создали гениальную лирику псалмов, лирическую идиллию Песни Песней, ни настоящего эпоса, ни драмы, какие мы видим у индусов и греков, они не могли создать не только во время своего самостоятельного исторического существования, но

и впоследствии,— можно указать на гениального лирика из иудеев Гейне, но нет между ними ни одного замечательного драматурга, именно потому, что драма есть объективный род поэзии. Замечательно также, что евреи отличаются в музыке, т. е. в том искусстве, которое по преимуществу выражает внутренние субъективные движения души, и ничего значительного не произвели в искусствах пластических. В философской области иудеи в свою цветущую эпоху не пошли далее нравственной дидактики, т. е. такой области, в которой практический интерес нравственной личности преобладал над объективным созерцанием и мышлением ума. Соответственно этому и в религии иудеи впервые вполне познали Бога как лицо, как субъекта, как сущего «я», они не могли остановиться на представлении Божества как безличной силы и как безличной идеи.

Этот характер утверждения субъективного элемента во всем может быть носителем как величайшего зла, так и величайшего блага. Потому что если сила личности, самоутверждаясь в своей отдельности, есть зло и корень зла, то та же самая сила, подчинившая себя высшему началу, тот же самый огонь, проникнутый божественным светом, является силою мировой всеобъемлющей любви: без силы самоутверждающейся личности, без силы эгоизма самое добро в человеке является бессильным и холодным, является только как отвлеченная идея. Всякий деятельно нравственный характер предполагает подчиненную силу зла, т. е. эгоизма. Как в мире физическом известная сила для того, чтобы действительно обнаруживаться, стать энергией, должна потребить или превратить в свою форму соответствующее количество прежде бывшей (в другой форме) энергии (так свет превращается из теплоты, теплота из механического движения и т. д.), подобно этому и в нравственном мире подпавшего природному порядку человека заключающаяся в душе его потенция добра может действительно обнаружиться, только потребивши или превративши в себя уже существующую наличную энергию души, которая в природном человеке есть энергия самоутверждающейся воли, энергия зла, которая и должна быть переведена в потенциальное состояние для того, чтобы новая сила добра перешла, напротив, из потенции в акт. Сущность добра дается действием Божиим, но энергия его проявления в человеке может быть лишь превращением осиленной, перешедшей в потенциальное состояние силы самоутверждающейся лич-

ной воли. Таким образом, в человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу, и она стала основанием и носителем добра. Потому-то народ иудейский, показывающий самые худшие стороны человеческой природы, «народ жестоковыйный» и с каменным сердцем, этот же самый народ есть народ святых и пророков Божиих, народ, в котором должен был родиться новый духовный человек.

Весь Ветхий Завет представляет историю личных отношений являющегося Бога (Логоса, или Иеговы) с представителями иудейского народа — его патриархами, вождями и пророками. В этих личных отношениях, составляющих религию Ветхого Завета, замечается последовательность трех степеней. Первые посредники между еврейским народом и его Богом, древние патриархи Авраам, Исаак и Иаков, *верят* в личного Бога и живут этой верой; следующие за ними представители иудейства, Боговидец Моисей, Давид, «муж по сердцу Иеговы», и Соломон, создатель великого храма, получают явные откровения личного Бога и стараются провести эти откровения в общественную жизнь и религиозный культ своего народа; в их лице Иегова заключает некоторый внешний завет или договор с Израилем как лицо с лицом. Последний ряд представителей иудейства, пророки, сознавая недостаточность этого внешнего союза, предчувствуют и возвещают другое, внутреннее соединение Божества с душою человеческой в лице Мессии, сына Давидова и Сына Божия, и этого Мессию они предчувствуют и возвещают не как высшего представителя иудейства только, а и как «знамя языков», как представителя и главу всего возрожденного человечества.

Если, таким образом, среда для вочеловечения божественного начала определялась национальным характером иудеев, то время его должно было зависеть и от общего хода истории. Когда идеальное откровение Слова в эллино-римском мире было исчерпано и оказалось недостаточным для живой души, когда человек, несмотря на огромные дотоле невиданные богатства культуры, нашел себя одиноким в пустом и скудном мире, когда везде явилось сомнение в истине и отвращение от жизни и лучшие люди от отчаяния переходили к самоубийству, когда, с другой стороны, именно вследствие того, что господствовавшие идеальные начала оказались радикально несо-

стоятельными, явилось сознание, что идеи вообще недостаточно для борьбы с жизненным злом, явилось требование, чтобы правда была воплощена в живой личной силе, и когда внешняя правда, правда людская, государственная действительно сосредоточилась в одном живом лице, в лице обожествленного человека, римского кесаря,—тогда явилась и правда Божия в живом лице вочеловечившегося Бога, Иисуса Христа.

ЧТЕНИЕ ОДИННАДЦАТОЕ И ДВЕНАДЦАТОЕ

Воплощение божественного Логоса в лице Иисуса Христа есть явление нового духовного человека, второго Адама. Как под первым Адамом, натуральным, разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество, так и второй Адам не есть только *это* индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собою все возрожденное, духовное человечество. В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданием во времени восстановлять то, что оставлено им в вечности, т. е. свое внутреннее единство с Богом и природою,—то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен низойти в тот же поток явлений, должен подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент—в полноту времен. Злой дух разлада и вражды, вечно бессильный против Бога и в начале времен осиливший человека, должен в середине времени быть осилен Сыном Божиим и Сыном Человеческим, как перворожденным всея твари, для того чтобы в конце времен быть изгнанным изо всего творения,—вот существенный смысл воплощения. Латинские богословы средних веков, перенесшие в христианство юридический характер Древнего Рима, построили известную правовую теорию искупления как удовлетворения по поручительству нарушенного божественного права. Эта теория, как известно, с особенною тонкостью обработанная Анзельмом Кантербурийским и впоследствии в различных видоизменениях сохранившаяся и перешедшая

также и в протестантскую теологию, не совсем лишена верного смысла, но этот смысл совершенно заслонен в ней такими грубыми и недостойными представлениями о Божестве и его отношениях к миру и человеку, какие равно противны и философскому разумению, и истинно христианскому чувству. Поистине, дело Христово не есть юридическая фикция, казуистическое решение невозможной тяжбы,—оно есть действительный подвиг, реальная борьба и победа над злым началом. Второй Адам родился на земле не для совершения формально-юридического процесса, а для реального спасения человечества, для действительного избавления его из-под власти злой силы, для откровения в нем на деле царства Божия.

Но прежде чем говорить о деле Христовом, для которого совершилось воплощение, неизбежно ответить на два вопроса: 1) о возможности самого воплощения, т. е. реального соединения Божества с человечеством, и 2) о способе такого соединения.

Что касается первого вопроса, то, конечно, воплощение *невозможно*, если смотреть на Бога только как на отдельное существо, пребывающее где-то вне мира и человека. При таком взгляде (деизма) вочеловечение Божества было бы прямым нарушением логического закона тождества, т. е. делом совершенно немыслимым. Но точно так же невозможно воплощение и с той точки зрения (пантеизма), по которой Бог есть только всеобщая субстанция мировых явлений, универсальное «все», а человек лишь одно из таких явлений. При этом взгляде вочеловечение противоречило бы аксиоме, что целое (все) не может быть равно одной из частей своих: Богу здесь так же нельзя стать человеком, как воде целого океана нельзя, оставаясь всей водою, быть вместе с тем одною из каплей этого океана. Но есть ли необходимость понимать Бога или как только отдельное существо, или как только общую субстанцию мировых явлений? Напротив, самое понятие Бога как всецелого или совершенного (абсолютного) устраняет оба односторонние определения и открывает путь иному воззрению, по которому мир, как совокупность ограничений, будучи вне Бога (в этих своих границах), как вещественный, вместе с тем существенно связан с Богом своею внутреннею жизнью, или душою, которая состоит в том, что *каждое* существо, утверждая себя в своей границе как *это, вне* Бога, вместе с тем не удовлетворяется этою границею, стремится быть и *всем*, т. е. стремится к внутреннему единству с Богом; соответствен-

но этому, по нашему воззрению, и Бог, будучи *сам по себе* трансцендентным (пребывающим за пределами мира), вместе с тем *по отношению* к миру *является* как действующая творческая сила, волящая сообщить мировой душе то, чего она ищет и к чему стремится,— т. е. полноту бытия в форме всеединства, волящая соединиться с душою и родить из нее живой образ Божества. Этим определяется уже и космический процесс в природе материальной, оканчивающийся рождением натурального человека, и следующий за ним исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного. Таким образом, это последнее, т. е. воплощение Божества, не есть что-нибудь чудесное в собственном смысле, т. е. не есть нечто *чуждое* общему порядку бытия, а, напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества, есть нечто подготовляемое и логически следующее из этой истории. Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия (что было бы невозможно), а воплощается Бог-Слово, т. е. проявляющееся во вне, действующее на периферии бытия начало, и его *личное* воплощение в индивидуальном человеке есть лишь последнее звено длинного ряда других воплощений, физических и исторических,— это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных подготовительных и преобразовательных теофаний. С этой точки зрения, появление духовного человека, рождение второго Адама не более непонятно, чем появление человека природного на земле, рождение первого Адама. И то и другое было новым, небывалым фактом в мировой жизни, и то и другое представляется в этом смысле чудесным; но это новое и небывалое было подготовлено всем прежде бывшим, составляло то, чего желала, к чему стремилась и шла вся прежняя жизнь: к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества. Во всяком случае, когда говорится о возможности или невозможности вочеловечения Божества, то главное дело в том, как понимается и Божество и человечество; при том понятии Божества и человечества, которое дано в этих чтениях, воплощение Божества не только возможно, но и существенно входит в общий план мироздания. Но если факт воплощения, т. е. личного соединения Бога с человеком, имеет свои основания в общем смысле вселенского процесса и в порядке божественного действия, то этим еще не решается вопрос о способе этого со-

единения, т. е. об отношении и взаимодействии божественного и природного человеческого начала в богочеловеческой личности, или о том, чтó есть духовный человек, второй Адам?

Вообще, человек есть некоторое соединение Божества с материальною природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий; совместность этих трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (ratio), т. е. отношение двух других. Если это отношение состоит в прямом и непосредственном подчинении природного начала божественному, то мы имеем первобытного человека — прототип человечества, заключенный, еще не выделившийся из вечного единства жизни божественной; здесь природное человеческое начало содержится как зародыш, potentia, в действительности божеского бытия. Когда, напротив, действительность человека принадлежит его материальному началу, когда он находит себя как факт или явление природы, а божественное начало в себе лишь как возможность иного бытия, тогда мы имеем человека природного. Третье возможное отношение есть то, когда и Божество и природа одинаково имеют действительность в человеке, и его собственная человеческая жизнь состоит в деятельном согласовании природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему. Такое отношение составляет *духовного человека.* Из этого общего понятия о духовном человеке следует: во-первых, для того, чтобы согласование божественного начала с природным было действительностью в самом человеке, необходимо, чтобы оно совершалось в единичном лице,— иначе было бы только реальное или идеальное взаимодействие между Богом и природным человеком, а не было бы нового духовного человека; чтобы было действительное соединение Божества с природой, необходимо лицо, в котором бы это соединение произошло. Во-вторых, чтобы это соединение было действительным соединением *двух* начал, необходимо реальное присутствие обоих этих начал, необходимо, чтобы эта личность была Богом и действительным природным человеком,— необходимы оба естества. В-третьих, для того, чтобы самое согласование богочеловеческою личностью обоих естеств было свободным духовным действием, необходимо, чтобы в нем участвовала человеческая воля, отличная от божественной и чрез отвер-

жение возможного противоречия с божественною волей свободно ей подчиняющаяся и вводящая человеческую природу в полное внутреннее согласие с Божеством. Таким образом, понятие духовного человека предполагает *одну богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями*[1]. Первобытное непосредственное единство двух начал в человеке,— единство, представляемое первым Адамом в его райском состоянии его невинности и нарушенное в грехопадении, не могло уже быть просто восстановлено. Новое единство уже не может быть непосредственным, невинностью: оно должно быть *достигнутым,* оно может быть только результатом свободного дела, подвига, и подвига двойного — самоотвержения божеского и человеческого; ибо для истинного соединения или согласования двух начал необходимо свободное участие и действие обоих. Мы видели прежде, как взаимодействием божественного и природного начала определяется вся жизнь мира и человечества, и весь ход этой жизни состоит в постепенном сближении и взаимном проникновении этих двух начал, сперва далеких и внешних друг другу, потом все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающих друг друга, пока в Христе природа не является как душа человеческая, готовая к всецелому самоотвержению, а Бог — как дух любви и милосердия, сообщающий этой душе всю полноту божественной жизни, не в силе подавляющей и не в разумении освещающем, а в благости животворящей. Тут мы имеем действительную богочеловеческую личность, способную совершить двойной подвиг богочеловеческого самоотвержения. Такое самоотвержение представляет до известной степени уже и весь космический и исторический процесс; ибо здесь, с одной стороны, Логос Божий свободным действием своей божественной воли или любви отрекается от проявления своего божеского достоинства (славы Божией), оставляет покой вечности, вступает в борьбу с злым началом и подвергается всей тревоге мирового процесса, являясь в оковах внешнего бытия, в границах пространства и времени; является затем природному человечеству, действуя на него в различных конечных

[1] Это определение, вытекающее из нашего понятия «о духовном человеке», или втором Адаме, безусловно тождественно с догматическими определениями Вселенских соборов V—VII веков, выработанными против ересей несторианской, монофизитской и монофелитской, из коих каждая представляет прямое противоречие одному из трех существенных логических условий для истинной идеи Христа.

формах мировой жизни, более закрывающих, нежели обнаруживающих истинное существо Божие; с другой стороны, и натура мирская и человеческая в своем постоянном томлении и стремлении к все новым и новым восприятиям божественных образов непрерывно отвергается самой себя в своих данных действительных формах. Но здесь (т. е. в космическом и историческом процессе) это самоотвержение с обеих сторон не есть совершенное; ибо для Божества границы космических и исторических теофаний суть границы внешние, определяющие его проявления для другого (для природы и человечества), но ничуть не касающиеся его внутреннего самоощущения[1]; с другой стороны, и природа и природное человечество в своем непрерывном прогрессе отвергают себя не свободным актом, а лишь по инстинктивному влечению. В личности же богочеловеческой божественное начало, именно вследствие того, что оно относится к другому не чрез внешнее действие, полагающее границы другому, не изменяя себя самого, а чрез внутреннее самоограничение, дающее другому место в себе,—такое внутреннее соединение с другим есть действительное самоотвержение божественного начала; здесь оно действительно нисходит, уничтожает себя, принимает на себя зрак раба. Божественное начало здесь не закрывается только границами человеческого сознания для человека, как это было в прежних неполных теофаниях, а само воспринимает эти границы: не то чтобы оно всецело вошло в эти границы природного сознания, что невозможно, но оно *ощущает* актуально эти границы как *свои в данный момент,* и это самоограничение Божества в Христе освобождает Его человечество, позволяя Его природной воле свободно отречься от себя в пользу божественного начала не как внешней силы (каковое самоотречение было бы несвободно), а как блага внутреннего, и тем действительно приобрести это благо. Христос как Бог свободно отрекается от славы Божией и тем самым как человек получает возможность *достигнуть* этой славы Божией. На пути же этого достижения человеческая природа и воля Спасителя неизбежно

[1] Чтобы пояснить это сравнением из природного мира—человек как существо сравнительно высшее, действуя на какое-нибудь низшее животное, не может явиться ему во всей полноте своей человеческой жизни; но те ограниченные формы, в которых, напр<имер>, собака воспринимает явление своего хозяина, принадлежат только уму животного, нисколько не ограничивая и не изменяя собственное бытие воспринимаемого им человека.

встречаются с *искушением* зла. Богочеловеческая личность представляет двойственное сознание: сознание границ природного существования и сознание своей божественной сущности и силы. И вот, испытывая ограниченность природного бытия, Богочеловек может подвергаться искушению сделать свою божественную силу средством для целей, вытекающих из этой ограниченности.

Во-первых, для существа, подчиненного условиям материального бытия, представляется искушение сделать материальное благо целью, а свою божественную силу средством для его достижения: «аще Сын еси Божий, рцы да камение сие хлебы будут», здесь божественное естество — «аще Сын еси Божий» и обнаружение этого естества — слово («рцы») должно служить средством для удовлетворения материальной потребности. В ответ на это искушение Христос утверждает, что Слово Божие не есть орудие материальной жизни, а само есть источник истинной жизни для человека: «не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе Божии». Преодолев это искушение плоти, Сын человеческий получает власть над всякою плотию.

Во-вторых, свободному от материальных побуждений Богочеловеку представляется новое искушение — сделать свою божественную силу орудием самоутверждения своей человеческой личности, подпасть греху ума — гордости: «аще Сын еси Божий, верзися низу, писано бо есть, яко ангелом Своим заповесть о Тебе сохранити Тя, и на руках возьмут Тя, да не когда преткнеши о камень ногу Твою». Это действие (верзися низу) было бы гордым зовом человека Богу, искушением Бога человеком, и Христос отвечает: «паки писано есть: не искусиши Господа Бога Твоего»[1]. Победив грех ума, Сын человеческий получает власть над умами.

В-третьих, но тут представляется последнее и самое сильное искушение. Рабство плоти и гордость ума устранены: человеческая воля находится на высокой нравственной степени, сознает себя выше всей остальной твари; во

[1] Эти слова иногда понимаются так, будто Христос говорит искусителю: не искушай *Меня,* так как Я Господь Бог твой. Но это не имело бы никакого смысла, потому что Христос подвергается искушению не как Бог, а как человек. На самом же деле второе возражение Христа, так же как и первое, представляет прямой ответ на то, что предлагается искусителем: предлагается дерзновенным действием искусить Бога, и против этого, как и против первого предложения, Христос ссылается на Писание, запрещающее искушать Бога.

имя этой своей нравственной высоты человек может хотеть владычества над миром, чтобы вести мир к совершенству; но мир во зле лежит и добровольно не покорится нравственному превосходству,— итак, нужно принудить его к покорности, нужно употребить свою божественную силу как насилие для подчинения мира. Но такое употребление насилия, т. е. зла для целей блага, было бы признанием, что благо само по себе не имеет силы, что зло сильнее его,— это было бы *поклонением* тому *началу зла,* которое владычествует над миром: «и показа ему вся царствия мира и славу их, и глагола ему: сия вся тебе дам, аще пад поклониши ми ся». Здесь для человеческой воли прямо ставится роковой вопрос: во что она верит и чему хочет служить — невидимой ли силе Божией или силе зла, явно царствующей в мире? И человеческая воля Христа, победив искушение благовидного властолюбия, свободно подчинила себя истинному благу, отвергнув всякое соглашение с царствующим в мире злом: «глагола ему Иисус: иди за мною, сатано, писано бо есть: Господу Богу твоему поклонишися и тому *единому* послужиши». Преодолев грех духа, Сын человеческий получил верховную власть в царстве духа; отказавшись от подчинения земной силе ради владычества над землею, приобрел себе служение сил небесных: «и се ангели приступиша и служаху Ему».

Таким образом, преодолев искушения злого начала, склонявшего его человеческую волю к самоутверждению, Христос подчиняет и согласует эту свою человеческую волю с волей божественной, обожествляя свое человечество вслед за вочеловечением Божества своего. Но внутренним самоотвержением человеческой воли еще не исчерпывается подвиг Христов. Будучи вполне человеком, Христос имеет в себе не один только чисто человеческий элемент (разумную волю), но и природный материальный элемент: он не только вочеловечился, но и воплотился — σὰρξ ἐγένετο. Духовный подвиг — преодоление внутреннего искушения — должен быть довершен подвигом плоти, т. е. чувственной души, претерпением страданий и смерти, поэтому-то в Евангелии после рассказа об искушении в пустыне сказано, что диавол отошел от Христа *до времени.* Злое начало, внутренно побежденное самоотвержением воли, не допущенное в центр существа человеческого, еще сохраняло свою власть над его периферией — над чувственной природой, и эта последняя могла быть избавлена от него также только через процесс само-

отрицания — страдание и смерть; и после того как человеческая воля Христа свободно подчинилась его Божеству, она чрез это подчинила себе его чувственную природу и, несмотря на немощь сей последней (моление о чаше), заставила ее осуществить в себе божественную волю до конца — в физическом процессе страдания и смерти. Так во втором Адаме восстановляется нормальное отношение всех трех начал, нарушенное первым Адамом. Человеческое начало, поставив себя в должное отношение добровольного подчинения или согласия с началом божественным как внутренним благом, тем самым получает вновь значение посредствующего, единящего начала между Богом и природою, и эта последняя, очищенная крестною смертию, теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным *духовным телом.* В таком теле воскресает Христос и является Церкви Своей.

Должное отношение между Божеством и природой в человеке, достигнутое лицом Иисуса Христа как духовного средоточия или главы человечества, должно быть усвоено всем человечеством как телом Его.

Человечество, воссоединенное с своим божественным началом чрез посредство Иисуса Христа, есть *Церковь,* и если в вечном первобытном мире идеальное человечество есть тело божественного Логоса, то в природном происшедшем мире Церковь является как тело того же Логоса, но уже воплощенного, т. е. исторически обособленного в богочеловеческой личности Иисуса Христа.

Это тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме; потому что и остальная природа, по словам апостола, с надеждою ожидает откровения сынов Божиих; ибо тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы сынов Божиих; ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне.

Это откровение и слава сынов Божиих, которой с надеждою ожидает вся тварь, есть полное проведение свободной богочеловеческой связи во всем человечестве во все сферы его жизни и деятельности; все эти сферы должны быть приведены к богочеловеческому согласно-

му единству, должны войти в состав свободной теократии, в которой Вселенская церковь достигнет полной меры возраста Христова.

Таким образом, исходя из понятия Церкви как тела Христова (не в смысле метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тело необходимо растет и развивается, следовательно, изменяется и совершенствуется. Будучи телом Христовым, Церковь доселе еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело. Теперешнее земное существование Церкви соответствует телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения),— телу, хотя и являвшему в частных случаях чудесные свойства (каковые и Церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти,— ибо все немощи и страдания человеческой природы восприняты Христом; но как в Христе все немощное и земное поглощено в воскресении духовного тела, так должно быть и в Церкви, Его вселенском теле, когда она достигнет своей полноты.

Достижение же этого в человечестве обусловлено тем же, чем и в Богочеловеческой личности, т. е. самоотвержением человеческой воли и свободным подчинением ее Божеству.

Но если в Христе как единичном лице нравственный подвиг победы над искушениями злого начала и добровольного подчинения началу божественному совершился как дело по преимуществу внутреннее, как субъективный психологический процесс, то в совокупности человечества это дело совершается как процесс объективный, исторический,— причем самые предметы искушения, которые в психологическом процессе суть лишь представления, в историческом процессе получают объективную действительность, так что часть человечества действительно подпадает искушениям злого начала и только собственным опытом убеждается в ложности путей, заранее отвергнутых совестью Богочеловека.

Так как все человечество представляет те же три существенные элемента, что и отдельный человек, именно — дух, ум и чувственную душу, то искушение зла для всего человечества представляется также трояким,— но в ином порядке, чем для личности Христа. Человечество уже получило откровение божественной истины в Христе, оно обладает этою истиною как действительным *фак-*

том, — поэтому первым искушением представляется злоупотребление этою истиною как такою во имя самой этой истины, зло во имя добра, — грех духа; зло нравственное по преимуществу, т. е. то, что у Христа было последним искушением (по ев<ангелисту> Матфею).

Церковь христианская исторически составилась изо всех людей, принявших Христа: но Христа можно было принять внутренним и внешним образом. Внутреннее принятие Христа, т. е. нового духовного человека, состоит в духовном возрождении, в том рождении свыше или от духа, о котором говорится в беседе с Никодимом, т. е. когда человек, сознав неистинность плотской, материальной жизни, ощущает в себе положительный источник другой истинной жизни (независимый ни от плоти, ни от ума человеческого), закон, который дан в откровении Христовом, и, признав эту новую жизнь, открытую Христом, за безусловно должную как благо и истину, добровольно подчиняет ей свою плотскую и человеческую жизнь, внутренно соединяясь с Христом как родоначальником этой новой духовной жизни, главою нового духовного царства. Такое принятие Христовой истины освобождает от греха (хотя и не от грехов) и образует духовного человека. Но может быть и внешнее принятие Христа, только признание чудесного воплощения Божественного существа для спасения людей и принятие Его заповедей по букве как внешнего, обязательного закона. Такое внешнее христианство заключает в себе возможность подпасть первому искушению злого начала. А именно: историческое появление христианства разделило все человечество на две части: на христианскую Церковь, обладающую Божественною истиною и представляющую собою волю Божию на земле, — и на остающийся вне христианства, не знающий истинного Бога и во зле лежащий мир; и вот внешние христиане, верующие в Христову истину, но не возрожденные ею, могут почувствовать потребность и даже принять за свою обязанность покорить Христу и Его церкви весь этот вне лежащий и враждебный мир, а так как во зле лежащий мир добровольно не покорится сынам Божиим, то покорить его и *насильно.* Этому искушению религиозного властолюбия подпала часть Церкви, предводимая римскою иерархиею, и увлекла за собою большинство западного человечества в первый великий период его исторической жизни — средние века. Существенная ложность этого пути заключается в том скрытом

неверии, которое лежит в его корне. В самом деле, при действительной вере в истину Христову предполагается, что она сильнее царствующего в мире зла и может сама собственной своей духовной нравственной силой покорить зло, т. е. привести его к добру; предполагать же, что истина Христова, т. е. истина вечной любви и безусловной благости, для своего осуществления нуждается в чуждых и даже прямо противных ей средствах насилия и обмана, значит признавать эту истину бессильной, значит признавать, что зло сильнее добра, значит не верить в добро, не верить в Бога. И это неверие, сначала незаметным зародышем скрывавшееся в католичестве, впоследствии явно обнаруживается. Так, в иезуитстве — этом крайнем и чистейшем выражении римско-католического принципа — движущим началом становится уже прямо властолюбие, а не христианская ревность; народы покоряются не Христу, а церковной власти, от них уже не требуется действительного исповедания христианской веры, — достаточно признания папы и подчинения церковным властям[1]. Здесь христианская вера оказывается случайной формой, а суть и цель полагается во владычестве иерархии; но это уже есть прямо самообличение и самоуничтожение ложного принципа, ибо здесь теряется всякое основание той самой власти, ради которой действуют.

Ложность католического пути рано сознавалась на Западе, и наконец это сознание нашло себе полное выражение в протестантстве. Протестантство восстает против католического спасения как внешнего факта и требует личного религиозного отношения человека к Богу, личной веры без всякого церковного традиционного посредства. Но личная вера как такая, т. е. как просто субъективный факт, не заключает в себе никакого ручательства своей истинности, — необходим для такой веры критерий. — Таким критерием для протестантства первоначально является священное Писание, т. е. книга. Но книга нуждается

[1] Несколько лет тому назад в Париже мне пришлось слышать от одного французского иезуита следующее рассуждение: «Конечно, в настоящее время никто не может верить в большую часть христианских догматов, например, в Божество Христа. Но вы согласитесь, что цивилизованное человеческое общество не может существовать без твердого авторитета и прочно организованной иерархии, но таким авторитетом и такою иерархиею обладает только католическая церковь, поэтому всякий просвещенный человек, дорожащий интересами человечества, должен стоять на стороне католической церкви, т. е. должен быть католиком».

в *понимании;* для установления же *правильного* понимания необходимо исследование и размышление, т. е. деятельность *личного разума,* который в конце концов и оказывается действительным источником религиозной истины, так что протестантство естественно переходит в рационализм,— переход и логически неизбежный и исторически несомненно совершающийся. Излагать моменты этого перехода здесь не место, и мы остановимся только на общем результате этого пути, т. е. на чистом рационализме. Сущность его состоит в признании, что разум человеческий не только самозаконен, но что он дает законы и всему существующему в области практической и общественной. Этот принцип выражается в требовании, чтобы вся жизнь, все общественные и политические отношения были устроены и управляемы исключительно на основаниях, выработанных личным человеческим разумом, помимо всякого предания и всякой непосредственной веры,— требование, проникавшее собою все так называемое просвещение XVIII века и послужившее руководящей идеей первой французской революции. Теоретически начало рационализма выражается в притязании вывести из чистого разума (a priori) все содержание знания, или построить умозрительно все науки: притязание это составляло сущность германской философии — наивно предполагаемое Лейбницем и Вольфом, сознательно, но в скромной форме и с ограничениями выставленное Кантом, решительно заявленное Фихте и, наконец, с полною самоуверенностью и самосознанием и с таким же полным неуспехом проведенное Гегелем.

Эта самоуверенность и самоутверждение человеческого разума в жизни и знании есть явление ненормальное, это есть гордость ума, и западное человечество в протестантстве и вышедшем из него рационализме подпало второму искушению. Но ложность этого пути скоро обнаружилась, обнаружилась в резком противоречии между чрезмерными притязаниями разума и его действительным бессилием. В практической области разум оказался бессильным против страстей и интересов, и возвещенное французской революцией царство разума окончилось диким хаосом безумия и насилия; в области теоретической разум оказался бессильным против эмпирического факта, и притязание создать универсальную науку на началах чистого разума разрешилось построением системы пустых отвлеченных понятий.

Конечно, неудачи французской революции и германской философии сами по себе не доказывали бы еще несостоятельности рационализма. Но дело в том, что историческое крушение рационализма было лишь выражением его внутреннего логического противоречия, противоречия между относительною природою разума и его безусловными притязаниями. Разум есть некоторое отношение (ratio) вещей, сообщающее им некоторую форму. Но отношение предполагает относящихся, форма предполагает содержание; рационализм же, ставя разум человеческий сам по себе верховным началом, тем самым отвлекает его от всякого содержания и имеет в разуме лишь пустую форму; но вместе с тем, вследствие такого отвлечения разума от всякого содержания, от всего данного в жизни и знании, все это данное остается для него неразумным, поэтому когда он с сознанием своих верховных прав выходит против действительности в жизни и знании, то находит в ней все для себя чуждым, темным, непроницаемым и ничего с нею сделать не может; ибо разум, отвлеченный от всякого содержания, превращенный в пустое понятие, естественно не может иметь никакой власти над действительностью. Таким образом, самовозвышение человеческого разума, гордость ума — ведет неизбежно к его конечному падению и унижению.

Ложность этого пути, изведанная на опыте, была признана западным человечеством, но оно освободилось от него только для того, чтобы подпасть третьему, последнему искушению.

Разум человеческий не мог совладать в жизни со страстями и низшими интересами человеческими, в науке — с фактами эмпирической действительности, т. е. и в жизни и в знании он оказался бессильным против *материального* начала: не следует ли заключить отсюда, что это материальное начало в жизни и знании — животная природа человека, вещественный механизм мира — и составляет истинную суть всего, что в возможно большем удовлетворении материальных потребностей, в возможно полном познании эмпирических фактов и состоит вся цель жизни и знания? И вот господство рационализма в политике и науке европейской сменяется преобладанием материализма и эмпиризма. Этот путь еще не пройден до конца, но ложность его уже сознана передовыми умами на самом Западе. Так же как и предыдущий, этот путь страдает внутренним противоречием. Исходя из материального начала, начала

розни и случайности, хотят достигнуть единства и цельности, создать правильное человеческое общество и универсальную науку. Между тем материальная сторона существующего, влечения и страсти человеческой природы, факты внешнего опыта — все это составляет лишь общую подкладку жизни и знания, материал, из которого они создаются; но для того чтобы из этого материала действительно что-нибудь создалось, необходимо образующее, единящее начало и некоторая форма единства, и если оказалось уже, что разум человеческий не в силах служить таким образующим началом и не содержит в своей отвлеченности никакой действительной формы единства; если оказалось, что начало рационализма не в состоянии образовать ни правильной общественности, ни истинной науки, то отсюда следует, что должно обратиться к другому, более могущественному началу единства, а никак не то, что следует ограничиться материальной стороною жизни и знания, которая сама по себе не образует ни общества человеческого, ни науки. Поэтому когда мы видим, что экономический социализм хочет в основу всего общества положить материальный интерес, а позитивизм в основу всей науки — эмпирическое познание, то мы можем заранее предсказать неудачу обеим этим системам с такою же уверенностью, с какою мы бы утверждали, что куча камней сама собою, без архитектора и плана, не сложится в правильное и целесообразное здание.

Попытка действительно положить в основание жизни и знания одно материальное начало, попытка на деле и до конца осуществить ту ложь, что о хлебе едином жив будет человек, такая попытка неизбежно привела бы к распадению человечества, к уничтожению общественности и науки, к всеобщему хаосу. В какой мере суждено западному человечеству, впавшему в последнее искушение злого начала, испытать все эти его последствия, заранее сказать нельзя. Во всяком случае, изведав на опыте ложность трех широких путей, испытав обманчивость трех великих искушений, западное человечество рано или поздно должно обратиться к богочеловеческой истине. Откуда же и в какой форме явится теперь эта истина? и прежде всего, есть ли это сознательное, но невольное обращение к истине путем испытания на деле всякой лжи единственный возможный для человечества путь? Фактически не все христианское человечество пошло этим путем: его избрал Рим и воспринявшие римскую культуру германо-ро-

манские народы. Восток же, т. е. Византия и воспринявшие византийскую культуру народы с Россией во главе, остались в стороне.

Восток не подпал трем искушениям злого начала, он сохранил истину Христову; но, храня ее в *душе* своих народов, Восточная церковь не осуществила ее в внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала *христианской культуры,* как Запад создал культуру антихристианскую. И она не могла создать ее, не могла осуществить христианскую истину. Ибо что должно разуметь под таким осуществлением, что должно разуметь под истинно христианскою культурою? Установление во всем обществе человеческом и во всех его деятельностях того отношения трех начал человеческого существа, которое индивидуально осуществлено в лице Христа. Это отношение, как мы знаем, состоит в свободном согласовании двух низших начал (рационального и материального) высшему божественному чрез их добровольное подчинение ему не как силе, а как благу. Для такого *свободного* подчинения низших начал высшему, для того, чтобы они *сами от себя* пришли к признанию высшего начала как блага, нужно, чтоб они имели самостоятельность. Иначе истине не на чем будет проявить свое действие, не на чем будет осуществиться. Между тем в Православной церкви огромное большинство ее членов было пленено в послушание истины непосредственным влечением, а не пришло сознательным ходом своей внутренней жизни. Вследствие этого собственно человеческий элемент оказался в обществе христианском слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения божественного начала во внешнюю действительность, а вследствие этого и последняя (т. е. материальная действительность) пребывала вне божественного начала, и христианское сознание не было свободно от некоторого *дуализма* между Богом и миром. Таким образом, христианская истина, искаженная и потом отвергнутая человеком западным, оставалась несовершенною в человеке восточном. Это несовершенство, зависящее от слабости человеческого начала (разума и личности), могло быть устранено только с полным развитием этого последнего, которое и выпало на долю Запада. Таким образом, это великое западное развитие, отрицательное в своих прямых результатах, имеет косвенным образом положительное значение и цель.

Если истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начала, то оно очевидно обусловливается как действующею силою первого, так и содействующею силою второго. Требуется, следовательно, чтобы общество, во 1-х, сохраняло во всей чистоте и силе божественное начало (Христову истину) и, во 2-х, со всею полнотою развило начало человеческой самодеятельности. Но по закону развития или роста тела Христова совместное исполнение этих двух требований, как высший идеал общества, не могло быть дано разом, а должно быть достигаемо, т. е. прежде совершенного соединения является разделение, которое при солидарности человечества и вытекающем из нее законе разделения исторического труда выражается как распадение христианского мира на две половины, причем Восток всеми силами своего духа привязывается к божественному и сохраняет его, вырабатывая в себе необходимое для этого консервативное и аскетическое настроение, а Запад употребляет всю свою энергию на развитие человеческого начала, что необходимо совершается в ущерб божественной истине, сначала искажаемой, а потом и совсем отвергаемой. Отсюда видно, что оба эти исторические направления не только не исключают друг друга, но совершенно необходимы друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве; ибо если бы история ограничилась одним западным развитием, если бы за этим непрерывным потоком сменяющих друг друга движений и взаимно уничтожающихся принципов не стояло неподвижное и безусловное начало христианской истины, все западное развитие лишено было бы всякого положительного смысла, и новая история оканчивалась бы распадением и хаосом. С другой стороны, если бы история остановилась на одном византийском христианстве, то истина Христова (богочеловечество) так и осталась бы несовершенною за отсутствием самодеятельного человеческого начала, необходимого для ее совершения. Теперь же сохраненный Востоком божественный элемент христианства может достигнуть своего совершения в человечестве, ибо ему теперь есть на что воздействовать, есть на чем проявить свою внутреннюю силу, именно благодаря освободивше-

муся и развившемуся на Западе началу человеческому. И это имеет не только исторический, но и мистический смысл.

Если осенение человеческой Матери действующею силою Божиею произвело вочеловечение Божества, то оплодотворение божественной матери (церкви) действующим началом человеческим должно произвести свободное обожествление человечества. До христианства природное начало в человечестве было данное (факт), божество было искомое (идеал) и как искомое действовало (идеально) на человека. В Христе искомое было дано, идеал стал фактом, событием, действующее божественное начало стало материальным, Слово плоть бысть, эта новая плоть есть божественная субстанция церкви. До христианства неподвижною основою жизни была натура человеческая (ветхий Адам), божественное же было началом изменения, движения, прогресса; после христианства, напротив, само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижною основою, стихией жизни для человечества, искомым же является человечество, отвечающее этому божественному, т. е. способное от себя соединиться с ним, усвоить его. Как искомое, это идеальное человечество является действующим началом — истории, началом движения, прогресса. Как в дохристианском историческом ходе основою, материей, была натура, или стихия человеческая, действующим и образующим началом — разум божественный, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, и результатом (порождением) — Богочеловек, т. е. Бог, воспринявший человеческую натуру, так в процессе христианства основою, или материей, является натура, или стихия божественная (Слово, ставшее плотью, или тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человеко-бог, т. е. человек, воспринявший божество; а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целости, т. е. в совокупности со *всем*, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, т. е. всечеловечество, или Вселенская церковь, Богочеловек индивидуален, человекобог универсален; так радиус круга один и тот же для всей окружности в любой из ее точек и, следовательно, сам по себе есть уже начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг. В истории христианства представительницею непод-

вижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала — мир Западный. И здесь, прежде чем стать оплодотворяющим началом церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основою христианства, сохраняемою в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПРОГРАММА ЧТЕНИЙ В. С. СОЛОВЬЕВА

Чтение первое. Общее состояние современной культуры. Раздробленность и разлад в жизни и сознании. Отсутствие безусловного начала и средоточия. Социализм и позитивизм. Их действительное и мнимое значение. Религия как единственная область безусловного. Римское католичество, правда его стремлений и неправда его действительности. Религиозное призвание России. Общее определение религии. Понятие истинной религии как всецелой и ее центральное отношение ко всем частным областям человеческой жизни и сознания.

Второе. Божественное начало в человеке. Человеческое *Я,* его безусловное значение и его ничтожество. Свобода и необходимость. Данная природа человека — внутренняя и внешняя. Искомое содержание, сущность, или идея, человеческой жизни. Смешение этого содержания с природой внешней и внутренней. Природные религии (мифология).

Третье. Сознание превосходства человеческого *Я* над данной природой и природными богами. Первое систематическое выражение этого сознания в индейской теософии и философии. Отвержение всякого данного бытия как призрачного. Мир как обман, зло и страдание. Отрицательное определение безусловного содержания как нирваны. Общее значение Буддийского нигилизма в религиозном сознании.

Четвертое. Определение безусловного содержания как царства идей. Платонизм. Божество как всецелая идея, или идеальное все.

Пятое. Бог как безусловно единое, или Сущий (чистое *Я).* Религия закона и пророков.

Шестое. Отношение Бога как субъекта, или сущего, к божественному содержанию, или сущности. Психологическое объяснение этого отношения. Необходимость троичности лиц в одном Божестве. Учение Филона о слове (Логос) и неоплатоников о трех ипостасях.

Седьмое. Бог как цельное (конкретное) существо, или единое и все. Богочеловек (мессия, или Христос), «в нем же обитает вся полнота Божества телесно». Христос как слово и мудрость (Логос и София). Божественный, или небесный (вечный), мир. Его основные сферы.

Восьмое. Человек как конец божественного и начало природного мира. Половая двойственность. Человек и человечество. Грехопадение.

Девятое. Объяснение основных форм и элементов природного мира. Пространство и время, вещество и движение. Три основные силы мирового процесса.

Десятое. Личное воплощение Христа в природном мире. Искупление природного человека чрез воссоединение с человеком божественным.

Одиннадцатое. Церковь как богочеловеческий организм, или Тело Христово. Видимая и невидимая церковь. Возрастание человека «в полноту возраста Христова».

Двенадцатое. Второе явление Христа и воскресение мертвых (искупление или восстановление природного мира). Царство Духа Святого и полное откровение Богочеловечества.

ФИЛОСОФСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПРОГРАММЕ МИНИСТЕРСТВА НАРОДНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

> «Экзаменные требования, коим должны удовлетворять испытуемые в Комиссии юридической». СПб. 1885. Печатано по распоряжению Мин<истерства> нар<одного> просв<ещения>.

Большая перемена произошла, по-видимому, в русской жизни за последнее время. Тревожное волнение, которое в конце семидесятых и начале осьмидесятых годов охватило наши «правящие классы», вдруг заменилось самодовольною безмятежностью. И чего бы лучше, если бы только это было спокойствие разумной силы? Но кто ясно помнит черты тогдашнего смятения, тот не почувствует доверия к теперешнему покою. Настроения разные, но бессознательность — все та же. Мы сослепа переполошились и в слепоте своей успокоились.

Говорят, нам не о чем тревожиться: народный организм наш совершенно здоров, мы больны только *мнением,* у нас только головные болезни. Можно ли, однако, считать совершенно здоровым организм, снабженный больною головой? Одно это печальное обстоятельство, как бы ни были благоприятны все прочие условия, грозит нам величайшими опасностями.

Народный организм России прежде всего связан с землею, его здравие и благосостояние прямо зависит от успешности земледелия. Как же быть, если наша отуманенная голова, распоряжаясь экономическою жизнью России, забывает о важнейшем и существенном, о настоящей цели всех экономических действий, именно о поддержке и улучшении сельского хозяйства? Как быть, если вместо того, чтобы всячески противодействовать естественному истощению почвы, мы искусственно ускоряем оное, усиленно истребляя по всей России ее водные хра-

нилища — леса и болота? Что делать здоровому народному организму, если наше «больное мнение» краеугольным камнем государственного хозяйства полагает кабак, т. е. систематическое разорение и развращение народа; когда же пробуждающееся сознание этого народа, еще не заглушенное единовластием кабака, ищет живого и властного руководительства учащей церкви,— наша скорбная бюрократия, принимая «духовное ведомство православного исповедания» за последнее слово церковной истории, тщательно ограждает Россию от всякой возможности свободного церковного действия? Как бы ни было хорошо сложено народное тело России, но и ему не поздоровится при таких условиях жизни, созданных для него нашим больным мнением.

Говорят: вся беда в либеральных доктринах и учреждениях, все спасение в *усиление власти*. Очевидно, при этом разумеют не самую верховную царскую власть, которая не нуждается в усилении, да и не может быть усилена. Самодержавный царь, вся воля которого направлена на благо России,— это вне вопроса. Вопрос в том, каким образом и при каких условиях может быть осуществлена эта царская воля. Должна ли она в своем действии опираться на свободное мнение и содействие всей Русской земли или же действовать исключительно через свои особые правительственные органы при страдательном подчинении всего остального? Именно это последнее имеют в виду поборники «сильной власти». Но если эта сильная и вместе с тем спасительная власть действительно существует над нами, то отчего же при ней мы не избавлены от наших действительных бед, отчего же мы преданы в жертву больному мнению? Если же искомая сильная власть не обретается в нашей действительности, если отрешенные от земли правительственные органы сами оказываются началом болезней, то, значит, ревнители сильной власти предлагают нам только «доктрину» и «имеют целию возбуждать и направлять умы к тому, *что должно быть* в смысле доктрины»[1]. Чтобы оценить эту доктрину, по собственному совету ее же авторов, обратимся к «познанию того, *что есть*» и «того, *что было*».

А было, между прочим, вот что. В конце XVI-го и в начале XVII-го века, несмотря на сильную власть Иоанна Грозного и Бориса Годунова, Россия очутилась на

[1] Эти выражения принадлежат брошюре, коей заглавие выписано в начале нашей статьи

краю гибели, от коей ее спас подвиг народа, предводимого лучшими людьми. Затем, в конце XVII-го века, несмотря на полное и всестороннее торжество государственного начала (зараз и над поднявшеюся в лице Никона иерархиею, и над народным движением старообрядчества), несмотря на достигнутую таким образом идеальную полноту правительственного единовластия, государство российское потребовало личного гения Петра Великого со всею произведенною им ломкою, чтобы с грехом пополам выйти из беды и занять прочное положение в европейском мире.— Где бы мы ни искали главной причины тех двух величайших смут нашей истории (смуты самозванческой и раскольничьей), во всяком случае, «либеральные доктрины и учреждения» тут не участвовали. С другой стороны, и выход из этих потрясений был обретен не в «сильной власти». В первом случае Россия исцелела подвигом всей земли с лучшими людьми во главе. Вместо того, чтобы единственного себе спасения ждать от власти сильной, этим людям пришлось дать власти погибшей и бытие, и силу. И во втором случае новая Россия с ее внешним могуществом создана не простою силою правительственной власти. Такая власть была и у предшественников Петра Великого; его же дело вышло из личной силы его гения. А худые стороны этого дела прямо связаны с безмерностью отрешенного государственного единовластия, для коего целый быт народа являлся как мертвый материал в руках зодчего.— Как бы то ни было, но опыт двух наиболее критических годин нашей истории нисколько не оправдывает доктрины о спасительном и самодовлеющем значении «сильной» государственной власти. Эти два крупные показания нашей истории легко могут быть дополнены и подтверждены другими. Так, чтобы не ходить далеко, неужели мы забыли, как правительственное всевластие николаевских времен завершилось севастопольским погромом со всеми его обстоятельствами и последствиями, тогда как правительственный либерализм Александра Павловича (в первую половину его царствования), как ни был чужд России, не помешал, однако, ей с полным успехом отбиться от всей Европы и довести свои войска до Парижа. Вообще же, освещая исторические данные «логикою здравого смысла», необходимо прийти к тому заключению, что сильная государственная власть для своего благотворного действия нуждалась в известных условиях; сама же в себе она никакого источника

живой воды не заключала и в годину испытаний одна, сама по себе, не могла спасти ни народа, ни самое себя.

Если от того, *что было,* обратиться к тому, *что есть,* то позволительно спросить: кто направляет нашу экономическую и финансовую политику на путь неизбежного разорения? Кто основал все наше государственное домостроительство на спаивании народа? Кто виноват во всем этом и во многом другом еще? Осторожный, но довольно ясный ответ мы находим в предлежащем авторитетном документе. После справедливого замечания, что «русская верховная власть есть основной и совершенно бесспорный принцип русского государственного устройства», далее читаем следующее: «Законодательство подвержено случайностям. Бывают ошибки, неорганические заимствования, налетные увлечения, оставляющие свой след в учреждениях, вносящие расстройство в народную жизнь и смуту в умы» (стр. 11). В переводе на более прямой язык это значит: до Бога высоко, *до царя далеко.* — «Почему бы не взглянуть на мир и с точки зрения русского народа?» (стр. 9). Последуем этому обязательному приглашению. Когда русский народ говорит: до царя далеко,— кто, по его взгляду, удаляет от него царя? В то время, когда слагался этот народный взгляд, о либеральных учреждениях и учениях не было, конечно, и помину, а были и действовали бояре и приказы, наместники и воеводы, сохранившиеся и доныне в том бюрократическом механизме, который управляет Россиею. Эти-то представители государственного начала и носители правительственной власти, по народному русскому взгляду, были и пребывают дурными проводниками между царем и землею, и не усиления их власти хотел бы народ, а замены их другими, верными проводниками царской воли и народных желаний.

Против этого, в конце концов, не стали бы спорить и ревнители сильной власти. Весь вопрос в том, *как* совершить желанную замену дурных проводников хорошими? Вообще говоря, качество правительственных деятелей зависит от качеств того общества, из которого они выходят, и, следовательно, самым надежным путем улучшения представляется перевоспитание общества. Не будем останавливаться на том логическом затруднении, что для такого перевоспитания необходимы уже готовые воспитатели, а их-то, вероятно, и недостает. Попробуем довериться тем почтенным деятелям, которые заботятся у нас и об

усилении власти, и о перевоспитании общества; постараемся вникнуть в их образовательные идеи и принципы.

Когда лет двадцать тому назад была предпринята реформа наших гимназий, то дело было довольно просто. Техника классического обучения, выработанная веками в Европе, была прямо перенесена из немецких гимназий в наши; из-за границы же был дополнен и личный педагогический состав. Можно быть решительным сторонником классического образования и вместе с тем находить нашу гимназическую реформу не совсем удачною. С этим до известной степени должны были согласиться и главные ее поборники. Во всяком случае, их ожидания и предсказания доселе не оправдались. Но это объясняется тем, что гимназическая реформа была неполна и не могла приносить желанных плодов, пока не было переделано высшее образование, дающее окончательную подготовку государственным и общественным деятелям. Ныне и эта высшая ступень для нашего общественного перевоспитания обеспечена новым университетским уставом,— обеспечена по крайней мере со стороны законодательной. Положим, с другой стороны, найдется достаточное число умелых и благонамеренных профессоров, которые захотят исполнять данную им программу согласно ее духу и мысли. В чем же этот дух и мысль? Пока шла борьба за новый устав, главное значение придавалось частию дисциплинарной и полицейской стороне дела, частию же таким отрицательным и малоприменимым у нас принципам, как свободная конкуренция преподавателей. Ныне Министерство народного просвещения в изданных им «экзаменных требованиях» по юридическому факультету представило наконец те положительные принципы, которые должны исцелить Россию от болезней мнения и приготовить для «сильной» власти «здравомыслящие» орудия. Юридический факультет имеет, конечно, в данном случае особую важность, потому что из него по преимуществу должны выходить будущие государственные и общественные деятели.

В основу юридического образования Министерство народного просвещения полагает две науки: одну существующую, а другую — несуществующую. Первая есть наука римского права, вторая — наука (она же и философия) русского права, *основанная на принципе самодержавной неогра-*

ниченной власти. Над созданием этой науки придется подумать нашим юристам. Впрочем, едва ли тут можно до чего-нибудь додуматься. Дело в том, что самодержавная монархическая власть есть *начало* сверхправовое и, следовательно, никак не может быть *основным,* образующим принципом права и юридической науки. Живая личная власть государя восполняет недостаточность отвлеченного права и формальной законности, подобно тому как с религиозной точки зрения сила благодати восполняет немощь нашего естества. Но кому же когда-нибудь приходило в голову делать из благодати Божией основной принцип естествознания? По-видимому, авторы министерского проекта сами чувствовали, что тут что-то неладно, почему и употребили фигуру вопрошения, вообще малоупотребительную в правительственных актах.

Наука права, основанная на сверхправовом начале личной воли и власти, есть дело совершенно немыслимое; но в высшей степени важно для наших будущих деятелей иметь определенное понятие об истинном значении верховной государственной власти. Насчет этого министерская инструкция как будто двоится в мыслях. С одной стороны, мы узнаем, что римляне, как народ по преимуществу государственный, создали *государство в действительности всеобщее,* которое по кончине римского народа перешло к новым народам в двух великих видах, Востока и Запада (стр. 5), и что у нас в России «единая власть достигает величества самодержавия, царского и императорского, наследовав священную миссию Восточной Римской империи по ее падении» (стр. 10). А с другой стороны, нам тут же внушают, что «Русская монархия есть нечто sui generis и может быть изучаема лишь в своей индивидуальности» (стр. 9). В чем состоит эта индивидуальность sui generis — так и остается неизвестным. По всему, что здесь говорится о русской монархии, она должна быть лишь прямым продолжением и воспроизведением Византийской империи, т. е. одного из двух видов *всеобщего* Римского государства. К общему принципу абсолютного единовластия присоединяется здесь священный характер монарха, защитника православной апостольской церкви.

Итак, особое значение нашей монархии определяется ее отношением к православной церкви. Какое понятие об этом отношении (и в нем о существе Восточной церкви и Русского государства) должны получить наши будущие деятели — это мы узнаем из краткой программы церковного права, помещенной в той же брошюре.

«По *церковному праву* от испытуемого требуются обстоятельные сведения об источниках и памятниках церковного законодательства вообще и русской православной церкви в частности, об устройстве церкви в первые века христианства и в период Вселенских соборов и *дальнейшее* (о дальнейшем??) *историческое ее развитие, завершившееся организацией Русской православной церкви»* (стр. 20, 21).

Вот фраза, хотя и не вполне правильная, но зато многозначительная по своему содержанию! Созидалась и устраивалась церковь в первые века апостолами и мучениками, а затем великими учителями и Вселенскими соборами, возрастала, крепла, ограждалась,— и вся эта величественная и священная история *завершается* «Духовным регламентом» Петра Первого, учреждением петербургского Синода! Полезно, конечно, студенту-юристу узнать существующий порядок в духовном ведомстве православного исповедания; полезно также и «знакомство с устройством церкви римско-католической, армяно-григорианской и лютеранской». Но зачем же давать ложное освещение историческим событиям? Зачем указывать завершение вселенской церковности именно в том, в чем она была подавлена? Зачем представлять невольный застой как свободное развитие? И зачем, наконец, суесловно ссылаться на взгляд русского народа? Или неверно свидетельство того достойного архипастыря, который, проехавши всю Россию от Камчатки до Москвы и Петербурга, заметил, что народ архиерея признает и почитает, а о Синоде и помину нет, ровно бы его вовсе не было? Вот тут и создавай «действительную философию» государственно-церковного права «с точки зрения русского народа»!

Особый характер нашей государственности хотят определить ее отношением к церкви, отношение же это всего ярче выразилось в известных учреждениях духовного ведомства: тут, значит, и дано откровение нашей политической сущности. Где же, однако, мы отыщем опору и оправдание для такой «действительной» государственной философии? Министерство народного просвещения не нажило и едва ли когда наживет своего Гегеля, который подарил бы нам «феноменологию духовного ведомства» и «философию епархиальных консисторий»; обращаться же в этом деле к русскому народному взгляду частию бесполезно, а частию и опасно, ибо можно вместо оправдания встретить «несносные хулы». Так не придется ли уж прямо отказаться от всякой философии и ограничиться простым фактическим познанием того, *что было,* и

того, *что есть: были* апостолы и Вселенские соборы, *есть* синод и консистория!

Но какое же высшее воспитательное действие может оказать такое познание, каким образом подготовит оно мудрых и крепких духом государственных и общественных деятелей? Возможно ли в христианском мире, чтобы такое преклонение перед действительностью, потому только, что она есть, без всякого вопроса о *должном,* чтобы такое отречение от всякой нравственной оценки исторических явлений и от высшей безусловной точки зрения,— чтобы этот культ наличной силы создавал людей, способных к одушевленному труду и самоотверженным подвигам на общее благо? Государственное единовластие могло действовать воспитательным и одушевляющим образом только тогда, когда оно было идеалом грядущего, а не фактом настоящего. *Грядущею* Римскою империею созданы и воспитаны:

> Ты, Регул, вы, Скавры, ты, Павл, расточавший
> Великую душу мсчам Карфагена,—

а *пришедшая* Римская империя, пока она не нашла себе высшего идеала, воспитывала развратных деспотов, умевших расточать только чужие души. Может ли в настоящее время идея германского или итальянского государственного единства одушевлять собою лучшие силы этих стран, как она одушевляла их еще лет тридцать тому назад? Такова роковая судьба всех относительных, земных принципов, когда их ставят на место высших, безусловных начал: все они оказываются пустыми иллюзиями, в которые не стоило полагать свою душу.

Министерская программа *по-видимому* связывает относительный и земной принцип государственного единовластия с безусловным и священным началом Церкви Христовой. Вот истинная и плодотворная точка зрения! Но министерство становится на нее только для виду. Ибо оно разумеет здесь лишь существующую организацию нашей местной церкви, созданную государственным единовластием и имеющую к нему чисто служебное отношение. Значит, здесь государственное полновластие *как таковое* есть высший и абсолютный принцип, ничем не определяемый, им же определяется все остальное, между прочим и Русская Церковь, как об этом свидетельствует «Духовный регламент» и известный закон императора Павла. Чтобы Русское государство действительно определялось существом православной церкви, нужно признать за этою

церковью право самостоятельно у нас действовать и свободно проявлять свое существо. Иначе вопрос об отношении церкви и государства перейдет в игру словами, каковую не желательно было бы встречать в правительственном документе, предназначенном для руководства учащих и учащихся.

Единовластие правительственной бюрократии, превратившей церковь в одно из своих ведомств, а народ — в безразличный материал для своих законодательных экспериментов,— это есть действительность, но на благоговейном изучении этой действительности основать общественное воспитание невозможно.

Государство, самодержавное в области своих средств, но вместе с тем *нравственно* зависящее от Церкви и оставляющее за народом всю свободу быта и мнения,— это есть идеал, но для уразумения и усвоения этого идеала «Духовный регламент» и Свод Законов могут служить лишь косвенными пособиями.

Представление о свободном и согласном единении между Церковью, государством и народом по собственному существу этих трех жизненных стихий,— такое представление вполне чуждо министерской программе. Она знает только то, что есть,— полновластие государственного бюрократизма. Бесполезно ссылаться на принцип самодержавной верховной власти. До царя далёко! О самодержавии царской власти нет и вопроса. Дело идет о должных или наилучших условиях для действия и проявления этой самодержавной власти. А раз слово «должное» вычеркнуто из вашего словаря, то что же вы можете иметь против того, *что есть,* против бюрократического абсолютизма? За него же говорит и канонизация «Духовного регламента» в программе церковного права; ибо церковные учреждения Петра представляют как бы апофеоз всевластного бюрократизма, заполонившего наконец и ту область, которая наименее для него предназначена.

Итак, альфа и омега новой государственной философии есть то, что есть, именно *единовластие петербургской бюрократии под предлогом самодержавия.*

Вот мы и возвращаемся опять к началу нашего рассуждения. Россия страдает от действительных бедствий, угрожающих ей великими опасностями: от экономического расстройства, от владычества кабака, от извращения и застоя религиозной жизни. Эти бедствия и опасности частию беспрепятственно возросли под сению всевластной бюрократии, частию прямо ею созданы. Вот наша

бедственная действительность и вот ее действительный корень.

Вопрос: Как нам избавиться от этой бедственной действительности?

Ответ: Признавши эту самую действительность в ее действительном корне за единственную основу и содержание всякой мудрости, воздвигнуть на этой основе новую государственную науку и философию, и этою наукою и философией воспитать будущих государственных и общественных деятелей.

Мы страдаем действительною болезнью и желаем от нее исцелиться. И вот почтенные люди самым авторитетным тоном говорят нам: бросьте всякое лечение, ибо оно основано на доктрине; отнюдь не думайте о здоровье, ибо это фикция. Воспитывайте себя исключительно на изучении вашей действительной болезни, не ради исцеления, а ради ее действительности. Ищите не здоровья, а «здравомыслия».

Нам сильно сдается, что действительный, хотя и позабытый источник всего этого здравомыслия есть какая-нибудь книжка или тетрадка одного из тех гегельянцев, про которых учитель их, умирая, произнес свое известное суждение.

Что касается до русского народа, на которого столь смело, хотя и в форме вопрошения, ссылается министерская программа, то он — можно быть уверенным — думает совершенно иначе. Он хорошо понимает, что далеко не все, что есть, заслуживает существования; и в правителях и учителях своих он желал бы видеть не рабов действительной неправды, а показателей пути к желанной правде, к тому, чего еще нет, но что *должно быть*.

И чтобы удовлетворить такому народному требованию, нужно иметь безусловное мерило для оценки того, что есть, не по его внешней действительности, а по его внутреннему достоинству. Такое мерило можно найти только в той безусловной истине, живая сущность которой дана в религии, а мыслимая формула отыскивается философией. Если же философию отдать в услужение политическому оппортунизму, а религию свести к Духовному Регламенту, тогда, конечно, следует отказаться от всякого помышления о том, что должно быть. Но какая же тогда нравственная сила освящает ваше охранительное действие, и во имя чего являетесь вы представителями народной мысли и царской воли?

Петербург, 30-го августа.

КАК ПРОБУДИТЬ НАШИ ЦЕРКОВНЫЕ СИЛЫ?

Открытое письмо к С. А. Рачинскому

Примите эти несколько слов не как возражение на ваш призыв, а как дополнение к нему. Я хочу только еще раз напомнить единственное практическое средство к тому, чтобы пробуждение и обновление наших церковных сил совершилось в размерах, требуемых нуждою и опасностью времени.

Вы призываете людей из образованной мирской среды идти в сельские священники для самоотверженного служения церкви и народу. Ясно, что для такого подвига одинаково необходима и горячая любовь к народу, и крепкая вера в церковь. Возьмите человека, искренно сострадающего народным нуждам, способного к пожертвованию целой жизни на благо ближних,— если этот человек не верит в церковь, он в священники не пойдет, а если он пойдет в народные учители, то, любя народ и желая ему *по-своему* блага, он постарается выбросить из школы Четьи-Минеи и заменить их мирскими учебниками,— и будет прав перед своею совестью.

Чтобы исполнилось ваше сердечное желание, люди из нашего общества должны так твердо верить в церковь, чтобы и самим отдаться ей беззаветно, и с нею же неразрывно связать в глубочайшем своем убеждении благо всего народа. Мы сами — *частица* церкви, но если мы не верим в свое *целое,* то как же мы передадим ему и свою и народную душу? А как же мы поверим в это целое, когда оно не живет и не действует *как целое,* а ждет только наших частных усилий? Я говорю здесь, разумеется, не о существе благодати Божией, а лишь о ее воплощении в том религиозном обществе, к которому мы принадлежим. Чтобы частные силы привлечены были на свободное служение церкви, необходимо пробуждение общего и самостоятельного церковного интереса, необходимо общее и могучее движение церковной жизни. Чтобы обратить к себе веру и любовь людей, церковь должна от-

крыться им на деле во всей глубине своей истины, во всем величии своего всемирного значения.

Христианство с самого начала росло борьбою и общим подвигом. Оно сложилось как всемирно-историческая сила в смертельной борьбе с язычеством и иудейством; оно выработало и определило свою догматическую истину в ожесточенной борьбе с ересями. Христианство есть религия мира и единства, но добрый мир и прочное единство предполагают крепкую борьбу. Все жизненное и великое в церкви произошло путем духовной борьбы и подвигов. И у нас церковь пережила эпоху трудной борьбы с полудикой средою, покоряя себе стихийные силы народа и земли. В этой борьбе воспитался тот сонм святых подвижников, который украшает нашу историю. Но когда при их содействии и благословении сложился и окреп русский государственный организм и взял в свои руки все внешние задачи народной жизни, у нашей церкви как будто не оказалось другой, чисто духовной и всецерковной задачи. Борьба с расколом уже не имела истинно христианского характера, и в ней государство первенствовало над церковью, которая вышла из этой борьбы нравственно расслабленною. Когда затем Россия вступила на простор европейской жизни со всем ее богатством и со всеми ее неправдами, для нашей церкви, по-видимому, предстоял великий и славный подвиг: воспользовавшись всем духовным достоянием Запада, побороть жизненную неправду европейской цивилизации и в самой борьбе полнее, яснее и совершеннее проявить свою собственную истину. Но тот же великий преобразователь, который ввел нашу гражданственность в тесное общение с европейской жизнью, он же беспрепятственно мог отнять у нашей церкви всякую возможность свободного сближения и открытой борьбы с Западом. И до наших дней двойная стена уголовного и цензурного принуждения ограждает нашу церковь от прямого соприкосновения с чужим религиозным убеждением, с чужими духовными силами. Идеи и формы церковной жизни, частию исторически слагавшиеся, частию искусственно положенные государственным реформатором, признаны раз навсегда неизменными и неприкосновенными за внушительною порукой всевластного государства.

Войдите теперь в положение нашего церковника. Духовной самостоятельности за собственною нравственною ответственностью у него не допускается. Религиозная и церковная истина вся сполна находится на сохранении

в крепком казенном сундуке за казенными печатями и под стражею надежных часовых. Безопасность полная, но живого интереса никакого. Где-то далеко происходит религиозная борьба, но нас это не касается. У наших пастырей нет равноправных противников. Враги православия находятся вне сферы нашего действия, если же попадают в нее, то лишь со связанными руками и заткнутым ртом. Не внутренняя потребность религиозного ума, не живой духовно-практический интерес, а лишь установленный обычай и приличие заставляют наших церковников время от времени ополчаться в защиту православия и в обличение чуждых заблуждений. И какая же это защита, и что же это за обличение! В последние три года мне пришлось перечитать все главные произведения нашей духовно-полемической литературы против западных исповеданий. Можно ли сомневаться в том, что между нашими духовными писателями довольно людей с умом, дарованием и прямодушием? Между тем, за одним или двумя исключениями, все написанное ими против инославных и неумно, и недаровито, и даже иногда и прямо недобросовестно. Этот последний упрек может показаться тяжким. Но при данных условиях в нем мало обидного. Если от вас требуется махать по воздуху картонным мечом, то вопрос о том, насколько добросовестно вы им махаете, будет, пожалуй, и неуместным. Наши почтенные полемисты отлично знают, что с противниками своими они лицом к лицу не встретятся, что чужие их не читают, а к нам чужих не пускают, что убеждать им никого на самом деле не приходится,— так не все ли равно, чтó ни писать, когда дело лишь в том, чтобы книжная рубрика «полемическое или обличительное богословие» не оставалась у нас совершенно пустою?

От настоящей сериозной борьбы за православие мы избавлены государственною опекою. Но зато и само православие, вместо всеобъемлющего вселенского знамени народов, становится у нас простым атрибутом или придатком русской государственности. (Я говорю государственности, а не народности, ибо, с точки зрения собственно национальной, наш раскол может, пожалуй, иметь такое же значение, как и православие.)

При отсутствии общего религиозного дела, самостоятельных церковных задач всего естественнее для служителей нашей церкви пребывать в сонном равнодушии ко всему, кроме злобы дня. «Проживем как-нибудь» — вот давнишний девиз нашего церковного общества. И жили

до сих пор как-нибудь. Но вот наступают времена не какие-нибудь, а времена опасные и решительные. И вы напоминаете: hora novissima — vigilemus! Как же пробудить, чем же всколыхнуть дремлющую силу нашей церкви? Если она задремала под сенью казенной опеки, то ясно, что нужно снять эту усыпляющую охрану, открыть доступ возбуждающему действию чужих сил, дать простор для свободной борьбы, для подвигов ума и духа. Борьбою и подвигами жила церковь в цветущие времена своего прошлого, ими же и возродится. Все, кто еще верит в церковь, должны желать и требовать ее освобождения, чтобы оправдалась их вера.

Вот требование ясное, простое и легко исполнимое: избавить нашу церковь от уголовной и цензурной охраны, при которой не может быть прямой и открытой борьбы за религиозную истину. Упразднить *принудительное* православие — вот первое элементарное средство для возрождения истинного православия, для общего обновления наших церковных сил в пастырях и пастве.

Свобода, бесспорно, есть принцип отрицательный. Но ведь мы верим в положительные силы нашей церкви, верим, что они существуют, только скрыты и связаны, и нуждаются именно лишь в отрицательном условии свободы для своего проявления. Если же — допустим это как предположение — наша церковь к свободному действию не способна и никаких положительных сил не имеет, — тогда стоит ли ее и охранять? Во всяком случае, освобождение ее необходимо, чтобы открылась о ней вся правда.

Москва, 15 октября.

НОВОЗАВЕТНЫЙ ИЗРАИЛЬ

В наступающий день Рождества Христова молитвенный дом «Вифлеем» в Кишиневе будет праздновать первую годовщину своего основания. Если бы несколько лет тому назад кто-нибудь сказал, что в южной России явится еврейская молельня во имя Иисуса Христа Сына Божия и в ней сотни евреев каждую неделю будут слушать проповедь Евангелия — никто бы этому не поверил. Человек, через которого совершилось это дело, Иосиф Рабинович, возбудил против себя сильную ненависть и гонения со стороны своих соплеменников. Сначала говорили, что он обманщик, потом — что он сумасшедший. Но кто слушал его без пристрастия, тот узнавал в нем *истинного израильтянина, в нем же нет лукавства.* В этом вся история его обращения. Путем Закона и Пророков он пришел ко Христу, увидел и сказал: *Равви, Ты еси Сын Божий, Ты еси Царь Израилев.*

Нужно ли говорить, что для прирожденного еврея, воспитанного на обетованиях Ветхого Завета, это слово *Царь Израилев* имеет совсем другое значение, чем для нас? Если прирожденный еврей узна́ет в Христе истинного Царя Израилева, то он найдет в Нем не только исполнение своей религии, но и совершенное удовлетворение своему народно-историческому чувству. Да и не одно это выражение «Царь Израилев», а также и более общее именование «Спаситель» иначе звучит для обращенного еврея, чем для нас. Мы разумеем Спасителя от общих грехов и бедствий человеческой природы, а еврей, пришедший ко Христу, находит в Нем кроме того Спасителя от особых исторических болезней своего народа.

Вот как выражался об этом сам Иосиф Рабинович в одном частном разговоре.

«Страдание моего народа всегда лежало у меня на сердце. И я пробовал всякие средства помочь ему, но все — напрасно. Когда врач приходит к больному, он должен сначала его расспросить и исследовать, прежде чем давать средство против болезни. Он щупает пульс, потом нажимает то то, то другое место тела, спрашивая каждый

раз: не больно ли здесь? не давит ли тут? — Но лишь когда врач дотронется до больного места — раздается настоящий громкий ответ больного, вызванный чувством боли: не жмите, больно! — Так было и со мною, когда я занялся страданиями моего народа. Я тщетно нажимал в разных местах. Так как я не попадал на больное место, то и не получал почти никакого ответа. Когда я говорил: «Талмуд и все раввинские приделки происходят вовсе не от Синая, как говорят, а все это — только человеческая работа, в которой наполовину смысла, а наполовину бессмыслицы»,— то эти слова мало затрогивали мой народ. Говорил ли я далее: «И *Тора* (Закон) и весь *Тенах* (Ветхий Завет) содержит одни человеческие постановления, недостоверные истории и невероятные чудеса», то и тут я все-таки оставался уважаемым Рабиновичем, и от этих моих слов не было больно народу моему. Оставался спокоен народ мой и тогда, когда я ставил Моисея на одну доску с современными кудесниками, когда я называл его обманщиком. Я мог бы даже отрицать самого Бога, и народ мой не издал бы болезненного звука. Но вот, когда я вернулся из Святой Земли с радостною вестью: *«Иисус есть брат наш»,* — тут я попал на больное место, и отовсюду раздался крик боли: «не жми, не трогай, больно!»

Конечно, больно: но знай же, народ мой, что это и есть твоя болезнь, по Нем ты только и страдаешь,— по брате твоем Иисусе. Твоя болезнь только в том, что ты Его не имеешь. Прими же Его, и исцелишься от всех твоих страданий».

В проповеди, говоренной 3 августа настоящего года, основатель Новозаветного Израиля подробно развивает ту же свою главную мысль. Так как эта проповедь была напечатана только на еврейском языке, то я и приведу ее здесь с немногими выпусками и сокращениями, пользуясь рукописным русским переводом, полученным мною от проповедника[1].

Прочтя из Ветхого Завета заповедь о поставлении Царя (Второз. XVII, 4—20) и в Новом Завете соответствующее место из Евангелия Луки (XXII, 24—29), проповедник стал говорить, обращаясь к народу: «Любезные братья! Народ Израилев! Имя твое и память о тебе возбуждают все мои чувства. Израиль! это почетное и многосмысленное имя, в котором заключены и скрыты важные мыс-

[1] Этот буквальный перевод с еврейского жаргона я должен был, разумеется, несколько переработать в отношении русского слога.

ли и обаятельные воспоминания! И кто же *ныне* этот народ, кто обладает этим именем? Разве Израиль твое имя? *Жидом* тебя зовут, ты презрен и ненавистен в глазах всего мира. Это ли тот народ, которого Бог передо всеми другими приобрел Себе в собственность? Это ли тот народ, которому даны писания и пророчества, составляющие источник жизни для всех народов, действующих в мире? Это ли тот Израиль, которому еще 3000 лет тому назад его верный законодатель Моисей дал основные законы и учреждения, сходные с лучшими установлениями нынешних просвещенных народов? А теперь, что стало с тобою, народ мой? Отчего ты изменился так, что никто не узнает тебя? Верно ты болен. Увы! как долго продолжается твоя болезнь! С чем сравнить тебя, народ мой, чему уподобить тебя? Ты словно разбитый корабль, давно погрузившийся в воду с товаром и экипажем своим, и на поверхности моря видна только шатающаяся из стороны в сторону мачта; множество кораблей совершают около него свои рейсы, одни проходят благополучно, а другие, потерпев крушение, опускаются совсем на дно моря, один только этот корабль волнуется под водами и не может ни выплыть на поверхность, ни вполне погрузиться. Так и ты, народ мой, Израиль! Ты давно уже весь разбит, в твоем теле нет ничего целого, мозг твой парализован, все органы чувств твоих атрофированы. Только в одной частице твоего сердца можно еще заметить по временам маленькое биение, члены твои вздрагивают, и черты лица твоего свидетельствуют, что тебя еще нельзя внести в список вымерших народов. Да, ты еще жив, имя *Израиль* еще витает над тобою. Качаешься туда и сюда среди житейской пучины, стоишь между жизнью и смертью, не можешь жить и не можешь умереть».

Затем проповедник припоминает разные способы, какие предлагались для исцеления еврейского народа от его многовековой болезни. Так, талмудисты думали, что лучшее средство излечения состоит в том, чтобы *подражать* здоровью и действительное исполнение Завета заменять разными искусственными знаками (например, так называемые *тефилим,* т. е. повязки на лбу и руках с начертанными на них словами закона). Когда же с течением времени оказалось, что подобные средства вместо исцеления только усиливают боль, предавая к тому же евреев на всеобщее посмеяние, тогда народ израильский стал срывать с себя талмудические пластыри в надежде, что *дух* нового наступившего *времени* одним своим веянием исцелит все

его болезни. Тогда-то явился просветитель нынешних евреев, Моисей Мендельсон, открывший им новое средство исцеления. Все страдания евреев, по его учению, происходят от того, что они считают себя за *особую,* отдельную *нацию.* Стóит им только от этого отказаться, стоит только евреям в Германии признать себя немцами Моисеева закона, польским евреям — признать себя поляками Моисеева закона, и т. д. — и тогда непременно все евреи сольются с остальными просвещенными народами и навсегда избавятся от своих национальных бедствий, т. е., другими словами, корабль Израиля со всем, и с мачтою своею, погрузится в глубину моря. Но вот прошло одно столетие, и дух нового времени, на примирительное веяние которого так надеялись просвещенные евреи, внезапно перешел в грозное дыхание антисемитской бури, которая забушевала по всей Европе, разбивая вдребезги дома и разнося по ветру достояния всех этих немцев, поляков, русских — Моисеева закона. В это несчастное время явились новые спасители еврейского народа — публицисты, объявившие, вопреки Мендельсону, что есть национальность у евреев, и что эта нация способна еще жить отдельно, не сливаясь с другими народами, и что для возрождения ее нужно только переменить ей климат и переселиться в Палестину.

«Вот перед вами опасный больной, который едва дышит и не в силах пошевелиться, а кругом него собрались на консультацию три врача. Первый из них начинает пространно рассуждать о тех движениях и упражнениях, которые больному полезно было бы совершать; второй врач стал справляться о настоящем имени больного, полагая, что без точного обозначения этого имени на рецепте в аптеку нельзя приступить и к лечению; наконец, третий стал доказывать, что больному нужно прежде всего переменить местность и уехать в дальние страны. Таковы твои врачи, Израиль! Когда же ты наконец уразумеешь их неразумие? Ты, видно, совсем забыл слова, сказанные тебе и написанные в твоей *Торе,* в той самой Торе, которую ты прочитываешь еженедельно два раза по тексту и один раз в переводе, — слова: *Я Бог твой Целитель* (Исх. XV, 26). Знай же, Израиль, что пока ты будешь ждать помощи и исцеления от рук смертных, а не от Бога твоего, ты останешься вечно неисцелимым. *«Послал слово свое и исцелил их»,* говорит Дух Божий в устах псалмопевца (Пс. CVII, 20).

Пророк Исаия, видя в своем пророческом видении, что Бог Саваоф совершит предназначенное истребление по всей земле и что возносящиеся будут отсечены и высокие ниспадут, утешился и сказал: *«И взойдет отрасль* от усеченного древа *Иессеева* ... и Дух Господень почиет на Нем». Братия, слова эти не нуждаются в каких-либо толкованиях, а требуют только чуткого слуха, чистого сердца и прямого смысла. Эти слова: отрасль усеченного древа *Иессеева* — готовы дать нам понятие о совете Божием при основании Им на земле Своего небесного царствия. Божественный муж Исаия, когда Дух Божий почил на нем и возвышенные пророческие мысли охватили его душу, ему представились знамения Божия из давно прошедших времен,— он пришел в восторг и неописанную радость от того, что в происшествиях из жизни первого истинного Израильского Царя Давида, *младшего* из детей Иессеевых, *пастуха овец,* он увидел целую историю Христа Бога Иакова, составляющего надежду и славу народа Израиля, в котором хранятся исполнения всех обетований, данных этому народу, и действием которого в конце времен волк будет жить вместе с агнцем, и леопард вместе с козленком, а *малое дитя,* Христос, по плоти сын младшего из детей Иессеевых, пастуха вифлеемского, поведет их как добрый пастырь. Шестнадцатая глава 1-й книги Царств освещает и объясняет нам эти два пророческие слова: *«малое дитя».*

Передав библейский рассказ о том, как пророк Самуил против собственного желания, вопреки всякой видимости и всем соображениям человеческим помазал на царство маленького пастуха Давида, которого избрал сам Бог,— проповедник продолжает: «Цель Господа при таком выборе, как видно из следующей главы (XVII, 41—47), была та, чтобы чрез сражение этого пастуха с филистимлянином Голиафом *вся земля узнала, что есть Бог у Израиля* и что не мечом и копьем спасает Господь. Этот страшный филистимлянин, надеясь на свою плотскую силу и на свое гигантское вооружение, подробно описанное в священной книге, ругался войску израильскому, говоря: дайте мне *человека,* чтобы сразиться со мною на поединке. Указав на испуг и смущение Саула и всех израильтян, Писание рассказывает нам далее, что старшие сыновья Иессея следовали за Саулом на войну, а Давид, самый младший, не переставал пасти стада отца своего в Вифлееме. Только *случайно* очутился он в боевом строе,— потому только, что отец его Иессей послал через

него пищу старшим сыновьям своим. Братия! сто́ит заметить это обстоятельство, что возвышение царя Израильского Давида, на царствовании которого основаны самые сокровенные и светлые надежды целого еврейского народа, он же и ныне во время своего изгнания не перестает упоминать в молитвах своих: *Давид Царь Израиля жив и вечен,* как сказано: «не отойдет скипетр от Иуды»,— сто́ит заметить, говорю я, что это величайшее событие еврейской истории последовало как бы *косвенным* и *случайным* образом. Это потому, как сказано: «воистину Ты Бог сокровенный, Бог Израилев Спаситель», и дабы дать человеку свободную волю приписать то или другое происшествие промыслу Божию или же простому случаю и тем испытать сердце верующее. Итак, непредвиденно попавши в ратный строй и услыхав оскорбительный вызов филистимлянина, Давид облекся ревностью по Боге Саваофе и воскликнул: кто такой этот необрезанный, что так поносит воинство Бога живого? И когда представили его перед царя Саула, и тот говорил ему: «ты не можешь идти против этого филистимлянина, ибо ты еще отрок, а он муж ратоборец от юности своей»,— Давид возразил простодушно: «Как льва и медведя побивал раб твой, так будет и этому иноплеменнику. Пойду и поражу его, и отниму поношение от Израиля; ибо кто этот необрезанный, что уничижил полк *Бога живого?»* Этими словами будущий царь Израиля хотел сказать, что только Дух Божий животворит и укрепляет человека, а без этого, одною своею собственною силою, человек подобен зверю полевому. И поэтому он прибавил с полною уверенностью: «Господь, избавлявший меня от когтей льва и от когтей медведя, так же избавит меня и от руки этого необрезанного». Затем, когда облекли Давида воинскою одеждою Сауловою, и шлемом и мечом, он сложил с себя все это и, взяв свой пастуший посох и положив в сумку пять гладких камней (камень, его же небрегоша зиждущие), он подошел к филистимлянину, говоря: «ты идешь на меня с мечом, с копьем и щитом, а я иду на тебя во имя Господа Саваофа, Бога воинства Израильского, которого ты поносил, и ныне предаст тебя Господь в руку мою — *и узнает вся земля, что есть Бог в Израиле,* и уразумеет весь этот сонм, *что не мечом и не копьем спасает Господь».* Вот это-то желание: показать не свою силу, а *силу Бога живого,* дабы вся земля узнала, что есть Бог во Израиле,— это-то дивное желание, которое Бог заранее видел в сердце малень-

кого вифлеемского пастуха, оно-то и сделало этого пастуха избранником Божиим.

Таково было назначение у первого основателя царства Божия на земле, у первого царя из дома Иессеева, и это же назначение последнего царя Израилева, из рода Иессеева,— вечно сущего Сына Божия, Иисуса Христа,— а именно: показать миру, *что есть Бог,* и всем верующим в Него дать вечную жизнь, как сам Христос сказал: «сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ев<ангелие от> Иоанна XVII, 3). И как Давид, пастух овец и меньший из всех братьев своих, был избран вопреки всякой видимости человеческой, так и Сын Давидов, наш добрый пастырь, Себя умаливший и зрак раба принявший, научает нас не судить по своим плотским глазам. Он же и ученикам Своим сказал: «кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий как служащий: такому только завещано царство» (Ев<ангелие от> Лук<и> XXII, 24—26).

Такого царя заповедует Бог Израилю, говоря: «поставь над собою царя, которого изберет Господь Бог твой,— чтобы этот царь не умножал коней и не умножал жен, и не возлагал надежду свою на злато и сребро, а только на Бога и на учение Господне, чтобы не надмевалось сердце его,— и тогда *он и сыны его* будут пребывать на царстве своем среди Израиля».

Так Бог сказал, так и исполнил. Он нашел Себе такого царя по сердцу Своему, Давида, а чтобы он и сыны его всегда пребывали на царстве среди Израиля, для этого Иисусу, нашему Мессии, или Христу (т. е. Помазаннику, Царю), сыну Давидову и Сыну Божию, дан Богом престол Давида, отца Его, и Он воцарился над домом Иакова вовеки, и царству Его не будет конца (Ев<ангелие от> Луки I, 32, 33). Да, братия! Он та отрасль от усеченного древа Иессеева, и *то малое дитя,* что ведет вместе волков, овец, ягнят, леопардов, козлят, коров и медведей (т. е. всяких людей и народов, кротких и диких), как это видел пророк Исаия. И если мы с полным сердечным раскаянием пойдем за Ним и войдем в царство этого потомка Иессеева по плоти, тогда *он,* согласно пророчеству Исаии, *будет судить бедных* (т. е. нас) *по правде и поразит землю* (восстающую против нас) *жезлом уст Своих* — святым Евангелием, ибо Ему наш Небесный Отец завещал Свое царство, и только верующие в Него унаследуют вместе с Ним.

Положите, братия, все слова сии в сердце ваше, удалите всякую любовь ко лжи из среды вас, подойдите и при-

близьтесь к вашему Мессии, к вашему Царю Иисусу. Он вылечит от слепоты, которую еще пророк заметил на нас, говоря: «кто так слеп, как раб Мой» (Ис. XLII, 19). Да! Ты, Израиль, тот самый слепой, о котором ученики Господа Иисуса спросили: «кто согрешил, он или родители его?» — и Иисус отвечал им: «не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии» (Ев<ангелие от> Иоан<на> IX, 2—4). Да, Израиль! ты слеп, свет мира темен для тебя, и на всех твоих дорогах лежат камни преткновения. Одни (социалисты) говорят, что *ты* согрешил, другие (антисемиты) говорят, что *родители* твои: верно же только то, что сказал Господь Спаситель: *«это для того, чтобы на нем явились дела Божии»*. Для того ты ослеп, для того ты разбит и угнетен и для того ты *все-таки* живешь, чтобы на тебе явились дела Божии. Как только обратишься к *Иегове, Богу* твоему, будешь любить Его и верить в Сына Его Иисуса Христа, искупителя всех человеческих грехов, и ты станешь зрячим, как тот иерусалимский слепой; через эту веру в Иисуса и тебе откроется *свет жизни*, под которым ходят все просвещенные народы, и ты снова поднимешься на ступень славных в сем мире наций.

Этот Мессия Иисус, который сошел в бездну и взошел на небо, Он сойдет и к тебе, чтобы повергнуть в пучину морскую все грехи твои, и выведет из моря бедствий затонувший корабль Израиля, и ты опять станешь народом Божиим. Князь жизни и мира да творит мир между Израилем и народами! Да исполнятся скоро слова пророка: «и волк будет жить вместе с агнцем, и леопард будет лежать вместе с козленком, и *малое дитя* — Господь наш Иисус Христос — поведет их. Да благословенно будет имя Его во веки веков. Аминь...»

Вот в каком духе проповедует основатель нового Израиля. «Всяк дух, иже исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога есть». Что наш проповедник имеет веру Христову — это ясно. Можно спрашивать только: каким *путем* он ее достиг? Сам Христос есть путь, истина и жизнь. И хотя Христос как путь, или путь Христов, един в своем нравственном существе, которое есть смирение и слушание высшей воле, но в видимом своем проявлении этот путь весьма различен смотря по тому, *откуда кто идет*. Если для нас, рожденных в Церкви, путь Христов состоит в свободном подчинении этой Церкви во всех ее определениях, то для иудея, вне церкви рожденного, законный путь Христов, указанный самим Хри-

стом и Его апостолами, есть внимательное и чистосердечное последование пророческому смыслу Ветхого Завета.

Великая разница и даже прямая противоположность — между христианскими сектами, отделившимися от *определенной Церкви* и ушедшими — одни ближе, другие дальше, в беспредельную пустыню рационализма,— и между этим Новозаветным Израилем, исходящим от древних обетований и достигающим Того, в Ком предел и исполнение всякой истины. И если в сознании этой новорожденной общины полнота христианской истины еще не обнаружила всех своих определений, если многое, и даже весьма существенное, является здесь в нетвердых и неясных чертах, то ведь точно то же было и со всею Христианскою Церковью в начале ее истории. Вся истина была дана во Христе, но не вся сразу раскрыта для христианского сознания. Только при полном равнодушии к исторической правде можно утверждать, что все догматы православия, ныне нами усвоенные, исповедовались явно и определительно всею Церковью с самого ее начала — от времен Христа и апостолов. На самом деле первоначальное христианское вероучение вовсе не было механическою совокупностью отдельных догматов, а было живым семенем истины, из которого постепенно расчленялась и разрасталась сложная и обширная система православной догматики. Это живое семя христианской истины представляет нам и новозаветный Израиль в своем Credo, которое в сущности тождественно с древним апостольским Символом. Вот это Credo[1]:

1. Верую воистину, что Отец наш Небесный есть живый, истинный, вечный Бог, сотворивший небо и землю, все видимое и невидимое Словом Своим и Духом святым. Он есть единый, все от Него и все в Нем, и все к Нему.

2. Верую воистину, что Отец наш Небесный, согласно Своим обетованиям нашим отцам, пророкам и царю нашему Давиду, сыну Иессееву, воздвиг избавителя для Израиля, Иисуса, рожденного от Марии Девы в Вифлееме, граде Иудином, страдавшего, распятого, умершего и погребенного ради нашего спасения, воскресшего из мертвых, и живущего, и сидящего одесную Отца на небесах, и оттуда грядущего судить земле, живым и мертвым, Он

[1] Иосиф Рабинович составил два исповедания веры: пространное в 25 членах и краткое в 7 членах. Мы приводим последнее, лишь в одном месте дополнивши его из пространного.

же есть Царь над домом Иакова вовеки и царству его не будет конца.

3. Верую воистину, что по правосудному приговору и предведению Божию отцы наши были поражены жестокосердием и нечестиво противились Мессии своему, Господу Иисусу, дабы возбудить тем бóльшую ревность в других народах земли и примирить их всех верою во Христа, по слову Евангелистов Его, дабы земля наполнилась познанием Господа, и Господь воцарился бы надо всею землей.

4. Верую воистину, что всякий человек оправдывается без дел закона, одною верою в Иисуса Мессию, Он же есть Слово Небесного Отца, от века из Отца рожденное,— и что один и тот же Бог оправдывает иудеев, обрезанных из веры, и язычников, необрезанных чрез веру, и нет и различия между иудеями и эллинами, рабами и свободными, мужем и женою, но все вместе едино во Христе.

5. Верую воистину в единую Святую апостольскую Церковь.

6. Исповедую едино крещение во оставление грехов.

7. Чаю воскресения мертвых в жизнь вечную. Аминь.

В этом исповедании ярко и отчетливо выступает только истина обетованного Мессии; все остальное или в тени, или в зачатке. Но именно эта истина Иисуса как Мессии составляла все содержание первоначальной апостольской проповеди, как мы это видим в книге *Деяний.* Как тогда, так и теперь, именно с этой мессианской истины должен был начинать верующий иудей, чтобы на своей религиозно-исторической почве сознательно принять христианство. Всякое другое отношение ко Христу со стороны иудейства было бы бесполезным и бесплодным. Да и для одних ли иудеев ветхозаветные обетования имеют решающее значение? Разве не ссылалась преимущественно на эти мессианские обетования и Церковь в своих вероучительных определениях? Правда, для нас теперь эти церковные определения имеют самостоятельное значение и безусловный авторитет. Но требовать, чтобы религиозный и добросовестный еврей сразу усвоил себе все догматические постановления Вселенских соборов, было бы крайне неосновательно и несправедливо. Мы знаем, что определения Вселенской Церкви вызывались известными потребностями и запросами, исторически возникавшими. Каждое из этих догматических положений было определенным ответом на *определенный вопрос.* Но если я не ста-

влю известного вопроса, если этот вопрос чужд и непонятен мне, то какое же значение может для меня иметь и ответ на него, хотя бы сам по себе этот ответ был безусловно верным и истинным (каковы несомненно все догматические определения Вселенской Церкви)? Если я сам не спрашиваю, то ответ на чужие вопросы пронесется мимо меня пустым звуком. Если я, например, никогда не занимался метафизическими вопросами о силах и действиях божеского и человеческого существа, если я вовсе не примечаю различия между естественною волею, или хотением (thelesis), и нравственною волею (gnome), то неужели я потерплю какой-нибудь душевный вред от того, что догмат Шестого Вселенского собора о двух естественных волях и действиях в Христе останется для меня пока немою речью?

Божественное значение Христа как *Слова*, от века рожденного из Отца, высказано в символе Новозаветного Израиля. Высказана там и троичность в Божестве (Отца, Его Слова и Духа Святого). Правда, формального определения о *трех* единосущных *ипостасях* мы не найдем в этом символе, так же как не найдем его и в наших символах: Апостольском, Никейском и Константинопольском. Но если вся Церковь могла существовать без этой формулы несколько веков, то отчего же маленькому обществу еврейских христиан не просуществовать без нее несколько лет? И что́ же делать, если для еврейского ума неясно различие между существом и ипостасью? Не сразу выяснилось это различие и в самом христианстве. Какой великий соблазн произошел в Церкви, когда в конце четвертого века Мелетий Антиохийский впервые употребил выражение *три ипостаси!* Так как греческое слово hypostasis было буквально переведено по-латыни словом substantia, то западные христиане стали обвинять восточных в явном трехбожии. Только благодаря ученому Иерониму, одинаково хорошо знавшему греческий и латинский языки, удалось разъяснить недоразумение и предотвратить бедственный раздор в Церкви.

Но, скажут, пускай эти новозаветные евреи не употребляют непонятных им греческих терминов, но пусть они только прямо призна́ют совершенное божество Слова и Духа. На это мы ничего не ответим от себя, а приведем то, что говорил св. Григорий Богослов в подобном случае, а именно когда дело шло о христианах, отказывавшихся признать Духа Святого Богом.

«Вас затрудняют слоги, останавливает одно речение, и оно делается для вас камнем преткновения и камнем соблазна, чем для некоторых был и Христос. Это — человеческая немощь. Сойдемся между собою духовно, будем лучше братолюбивыми, нежели самолюбивыми. Признайте силу Божества, и мы сделаем вам снисхождение в речении. Исповедуйте естество под другими наименованиями, какие наиболее уважаете, и мы уврачуем вас как немощных, *даже скрыв иное к вашему удовольствию.* Ибо стыдно, подлинно стыдно и довольно безрассудно быть здравыми по душе и ставить в великое звуки, утаивать сокровище, как бы завидуя другим, или опасаясь, чтобы не освятить и языка. *Но еще стыднее нам подвергаться тому же, в чем других обвиняем, и, осуждая споры о звуках, самим стоять за букву.* Исповедуйте в Троице единое Божество, или, если угодно, единое естество; и я испрошу вам у Духа слово *Бог.* Ибо очень знаю, что давший первое даст и второе, и тем паче, если причиною спора какая-то духовная робость, а не диавольское упорство. Скажу еще яснее и короче: ни вы не обвиняйте нас за речение более возвышенное (ибо не должно завидовать возвышению), ни мы не будем вас осуждать за то речение, *которое вам до времени по силам, пока не достигнете, хотя другим путем, того же с нами пристанища. Мы домогаемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас»*[1].

Последуем увещанию великого святителя. Новозаветные евреи не обвиняют нас за наши возвышенные речения (в догмате о Пресвятой Троице), не будем же и мы осуждать за то истинное, хотя и неполное понятие об этом предмете, которое им до времени по силам, пока и они не достигнут, хотя другим путем, общего с нами пристанища. Одно дело — отойти от полного определения истины, другое дело — не дойти до этого определения. Протестантский рационализм стремится к искусственному упрощению христианства, а Новозаветный Израиль исходит из естественной простоты первоначального мессианского факта и может при благоприятных условиях войти в совершенную полноту возраста Христова. Из первобытной простоты апостольской общины выработалось не протестантство, а Вселенская Церковь. Между тем у нас, под одним поверхностным впечатлением внешнего сходства, хотят насильно привязать новозаветных ев-

---

[1] Творения св. Григория Богослова. М., 1884 г. Часть четвертая, стр. 12—13.

реев к протестантству. Два поезда, идущие в противоположных направлениях, могут сойтись и некоторое время стоять вместе на одной и той же станции: следует ли из этого, что их нужно навсегда связать друг с другом? Протестанты, увидя, что поезд Новозаветного Израиля стоит в настоящую минуту рядом с их собственным, кричат: вы должны ехать вместе с нами! С их стороны это, пожалуй, понятно; но какое основание и какой интерес у нашего правительства отнимать самостоятельность у еврейской общины, пришедшей ко Христу своим законным путем, принявшей своего Мессию на своей и Его собственной родной почве, на почве исторического трехтысячелетнего предания? Какое основание и какой интерес подчинять такую общину чужому беспочвенному исповеданию отрицательного направления? Есть ли какой-нибудь смысл людей, исповедующих положительную *религию,* основанную самим Богом, отдавать в жертву людям, исповедующим только человеческие произвольные *мнения?* В исповедании Новозаветного Израиля нельзя указать ни одного положения, которое выражало бы личное мнение Иосифа Рабиновича. Это ли протестантизм?

Оставаясь всецело евреем, основатель Новозаветного Израиля сознает свою тесную связь с Россией и высказывается весьма сочувственно о Православной Церкви. Вот что он пишет между прочим в одном частном письме: «...Вижу, что не дремлет и не спит страж Израиля. Он и в сердцах русских моих братьев во Христе милостиво и живо стал работать в пользу несчастного и почти мертвого Израиля. В самом же деле, пора и русскому христианству, обладающему несметным запасом веры во Христе, не считать таковой только его собственностью, одному ему принадлежащею. Господь сказал: «кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из нутра потекут реки воды живой»... ...Каждое *христианское* государство должно знать, что несчастный еврейский вопрос состоит не в том: что делать с евреями? как расширить или ограничить их права на приобретение земных благ среди христианского населения? Вопрос в том: как сделать их истинными израильтянами, не лукавыми, т. е. как привести их к тем рекам живой воды, что текут из сердца верующих в Иисуса Христа? Тогда только они перестанут быть верноподданными *князя мира сего* и сыновьями *отца лжи,* т. е. Талмуда... Да! передайте всем братьям во Христе, скорбящим о слепоте Израиля, что возвращение его к своему истинному Мес-

сии — неминуемо, ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О бездна богатства и премудрости, и ведения Божия! Перст Божий — осложнение еврейского вопроса во всей Европе — показывает нам, что теперь момент работы для этих упрямых доселе евреев, и именно в России, где Божий промысел нагромоздил их такую огромную кучу. Западное христианство дало евреям возможность познакомиться с Евангелием — оно там переведено отлично на древнееврейский язык, — а Восточному христианству, коего охранительницею стоит Россия, суждено, по моему верованию, дать им возможность устроить Церковь».

Не будем смущаться этим желанием устроить Церковь вместо того, чтобы просто присоединиться к Церкви уже устроенной. Новозаветный Израиль, как маленькая, но живая ветвь, хочет привиться к самому стволу христианства. Многие ветви уже посохли и отломились, но ствол крепок и несокрушим. Он в силах дать и этой малой ветви все жизненные соки, чтобы она возросла в полноту свою.

Ясно, что Новозаветный Израиль есть явление зачаточное. Во всяком случае, он находится на пути к истинной цели. Зачем же нам полагать ему на этом пути камни преткновения? Не лучше ли будет показать, что «мы домогаемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас»?

12 декабря 1885 г.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<газеты «Новое время»>

М<илостивый> г<осударь>. В некоем харьковском журнале «Благовест» (№ 21) напечатана статья под заглавием «В. Соловьев, ратующий против православия в заграничной печати». Неизвестный автор этого произведения нашел нужным сообщить своим читателям, что я «просто чиновник Министерства юстиции». Это лжесвидетельство, совершенно маловажное само по себе, оказывается весьма характеристичным для всей статьи «Благовеста». Ибо все остальное, что там обо мне говорится, столь же достоверно, как и то, что я — чиновник Министерства юстиции.

Так как «Благовест» представляет не единственный пример бесцеремонного ябедничества, коего жертвою я стал в последнее время, и так как это ябедничество может иметь тяжелые практические последствия для моей деятельности, то это вынуждает меня к следующим заявлениям: 1) имея и открыто — насколько это от меня зависит — высказывая свои особые мнения по спорным церковным вопросам, я остаюсь и уповаю всегда остаться членом православной церкви не только формально, но и *действительно,* ничем не нарушая своего исповедания и исполняя соединенные с ним религиозные обязанности. 2) Желая полного и плодотворного соединения обеих церквей ради общественного блага России и всего христианского мира, я никогда и никого не убеждал переходить из восточной церкви в западную, а, напротив, имел случай решительно отговаривать иных от такого намерения, ибо всякое личное «обращение» (равно как и *внешнюю* унию) считаю не только ненужным, но и вредным для вселенского дела, хотя, конечно, не могу бросать камня в «обращающихся» по искреннему, если и ошибочному убеждению. 3) Никаких статей *для заграничной публики* я доселе не печатал, кроме одной, на хорватском языке, под заглавием «Je li je istočna Crkva pravoslavna?» (т. е. «Православна ли Восточная Церковь?»), в которой, становясь на точку зрения своих католических читателей, я доказываю,

что и с этой точки зрения *наша Восточная Церковь должна быть признана как правоверная.* Этот мой тезис о правоверии или православии нашей церкви защищается мною в названной статье *против римско-католического богослова,* францисканца Марковича, который высказывал противоположный взгляд в одном своем сочинении, а затем возражал против меня особою статьею «Na obranu». На эти возражения *моего католического противника* я послал с своей стороны краткий ответ, но был ли он напечатан — не знаю.

Эти заявления, полагаю, будут достаточны для добросовестных читателей и избавят меня от необходимости дальнейшего опровержения той систематической клеветы, которая, очевидно, рассчитана на причинение мне *практических* затруднений.

Влад. Соловьев

Москва, 28-го ноября

В РАЗЪЯСНЕНИЕ НЕДОРАЗУМЕНИЯ

(письмо в редакцию <журнала «Церковный вестник»>)

М<илостивый> г<осударь>!

Из заметки, помещенной в № 46 «Церковного вестника», узнал я, что в «заграничных газетах напечатаны девять вопросов», с которыми «я обратился к одному из известных членов московского духовенства». Дело идет, очевидно, о тех вопросах, которые более трех лет тому назад были напечатаны мною в журнале покойного И. С. Аксакова (в одном из сентябрьских №№ «Руси» за 1883 г.). *Кем,* в *каких* заграничных газетах и в *каком* виде воспроизведены теперь эти вопросы — мне совершенно неизвестно. Никаких указаний на них я за границей не делал и воспроизводить их никому разрешения не давал. Что касается до главной мысли этих вопросов, то она приблизительно верно передана в заметке «Церковного вестника» и сводится к тому указанию, что спорные пункты между нашею и западною церквами требуют вселенского собора для своего окончательного и бесспорного (на почве вселенской церкви) решения. Впрочем, эта мысль принадлежит не мне, а покойному митрополиту московскому Филарету, который применял такую точку зрения *даже к протестантству* (против чего, конечно, можно спорить). В известных «Записках о жизни и времени святителя Филарета» (стр. 282) передается его прямое заявление, что для решения вопроса о том, что такое протестантство: ересь, или нет? — нужен непременно вселенский собор.

Таким образом, мне кажется, что заключительное предостережение в заметке «Церковного вестника» относительно опасности той почвы, на которую я будто бы вступил, вызвано лишь недоразумением, которое я и счел необходимым разъяснить посредством настоящего письма. Позвольте обратиться к посредству уважаемого журнала и с другим разъяснением, еще более необходимым, но которое, к сожалению, связано не с одним только недоразумением.

В некоем харьковском журнале «Благовест» (№ 21) напечатана целая статья под заглавием: «В. Соловьев, ра-

тующий против православия в заграничной печати». Неизвестный автор этого произведения нашел нужным сообщить своим читателям, что я (В. Соловьев) «просто чиновник Министерства юстиции». Это лжесвидетельство, совершенно маловажное само по себе, оказывается, однако, характеристичным для всей статьи «Благовеста». Ибо все остальное, что там обо мне говорится, столь же достоверно, как и то, что я — чиновник Министерства юстиции. Так как «Благовест» представляет не единственный пример голословного ябедничества, коего жертвою я стал в последнее время, то вынужден сделать следующие заявления, чисто фактического свойства: 1) имея свои особые мнения относительно спорных церковных вопросов, я остаюсь и уповаю всегда остаться членом восточной православной церкви не только формально, но и действительно, ничем не нарушая своего исповедания и исполняя соединенные с ним религиозные обязанности; 2) желая полного и плодотворного соединения обеих церквей — прежде всего в духе и истине, я никогда и никого не убеждал переходить из восточной церкви в западную, а, напротив, имел случай отговаривать иных от такого намерения; ибо как *внешнюю* унию, так равно и всякое *частное* «обращение», считаю не только ненужным, но и весьма вредным для вселенского дела, хотя, конечно, и не могу бросать камня в «обращающихся» по искреннему, если и ошибочному, убеждению; 3) никаких статей *для заграничной публики* я доселе не печатал, кроме одной, на хорватском языке, под заглавием: «Je li je istočna Crkva pravoslavna?» (т. е. «Православна ли Восточная Церковь?»), в которой я, становясь на точку зрения своих католических читателей, доказываю, что и с этой точки зрения *наша Восточная Церковь должна быть признана православной.* Этот тезис о православии нашей восточной церкви защищается мною в названной статье *против римско-католического богослова,* францисканца Марковича, который высказывал противоположное мнение в одном своем сочинении, а затем возражал против меня в статье «Na obranu» (т. е. «В защиту»). На эти возражения моего *католического противника* я послал с своей стороны краткий ответ, но был ли он напечатан, не знаю.

Эти заявления, полагаю, будут достаточны для добросовестных читателей и избавят меня от необходимости опровергать систематическую клевету, очевидно рассчитанную на причинение мне *практических* затруднений.

Владимир Соловьев

ГРЕХИ РОССИИ

> Доколе останутся в вас грехи народные и несознанные, никогда не одержите решительных побед, никогда не восстановите доброй славы.
>
> *Юрий Крижанич*

I

В своей книге «Россия и Европа» покойный Н. Я. Данилевский, по-своему разбирая нашу историю и нашу современность, признает, что Россия поражена тяжелою болезнью. Болезнь эта, говорит он, в целом препятствует осуществлению великих судеб русского народа и может наконец, *несмотря на все видимое государственное могущество,* иссушив самобытный родник народного духа, лишить историческую жизнь русского народа внутренней зиждительной силы, а следовательно, *сделать бесполезным, излишним самое его существование,* ибо все, лишенное внутреннего содержания, составляет лишь исторический хлам, который собирается и в огонь вметается в день исторического суда. («Россия и Европа», 2-е изд., стр. 316.) Что Россия больна тяжким и опасным недугом, это очевидно, но также очевидно теперь для всякого и то, что почтенный славянофил решительно ошибся в своем диагнозе, когда определял эту болезнь как оскудение и ослабление национального духа в русском обществе. Если бы он не ошибся в диагнозе, то указанный им далее способ лечения должен бы был подействовать. Не забудем, что Данилевский писал в конце *шестидесятых* годов. «Оскудение духа,— говорит он,— может излечиться только поднятием и возбуждением духа, которое заставило бы встрепенуться все слои русского общества, привело бы их в живое общение.

...Для избавления от духовного плена и рабства надобен тесный союз со всеми плененными и порабощенными братьями,— необходима борьба, которая, сорвав все личины, поставила бы врагов лицом к лицу... Совершить

это в силе только суровая школа событий, только грозный опыт истории. Эти целительные события, от которых придется принять спасительные уроки, уже восходят на историческом горизонте и зовутся *Восточным вопросом».* (<стр.>317.) Данилевский, как и все славянофилы, оказался пророком наполовину. Восточный вопрос действительно поднялся и породил события поучительные, но смысл этих уроков оказывается совсем не тем, какой предполагал автор «России и Европы».

«Восточный вопрос,— говорит тот же писатель,— не принадлежит к числу тех, которые подлежат решению дипломатии. Мелкую текущую дребедень событий предоставляет история канцелярскому производству дипломатии; но свои великие вселенские решения, которые становятся законом жизни народов на целые века, провозглашает она сама без всяких посредников, окруженная громами и молнией, как Саваоф с вершины Синая» (<стр.>318.) Через семь или восемь лет после того, как были написаны эти слова, разразилась последняя восточная война. Громов и молний довольно было на Балканах, но Синай наш вдруг оказался в Берлине, и история, вопреки Данилевскому, не захотела сама решать нашей судьбы, а нашла себе посредника в лице кн. Бисмарка. А между тем то, чего желал и о чем пророчил Данилевский, совершилось на наших глазах. Ведь было же у нас в 1876 г. с начала сербской войны «поднятие и возбуждение духа», ведь встрепенулись же все слои русского общества и пришли в живое общение, был горячий патриотический порыв, был и тесный союз с порабощенными братьями и открытая борьба с врагами. Какие же «спасительные уроки» дал нам «грозный опыт истории»?

То решение восточного вопроса, к какому привела наша победоносная война, обозначилось ныне как раздел Турции между европейскими державами. Англия получила Кипр и Египет, Франция — Тунис, Австрия, кроме Боснии и Герцеговины, приобрела господствующее положение на всем Балканском полуострове, так как Сербия, Румыния и обе Болгарии могут теперь считаться de facto вассальными австрийскими владениями. Такое явное и при данных условиях непоправимое крушение нашей восточной политики есть явление слишком крупное и тяжеловесное, чтобы можно было от него отделаться, сва-

ливая все на мнимые или действительные ошибки нашей дипломатии, на мнимое или действительное отсутствие у нас способных политических деятелей. Ведь не фатум же это какой-то непостижимый и не бессмысленная случайность, что у России не оказывается достаточных политических сил именно в такую значительную историческую минуту, когда они были бы всего более необходимы. С начала времен не бывало и не слыхано, чтобы великий народ не мог исполнить своего исторического назначения или отстоять своих жизненных интересов, за неимением пригодных людей. Никогда не было такого случая в истории, чтобы дело стало за людьми. Не оказалось у французского короля Карла VII надежных советников и полководцев — явилась вместо них крестьянская девочка из Дом-Реми; ослабели московские бояре в смутное время — выручил нижегородский мясник; не было в 1812 г. у нас Суворова — обошлось и с Кутузовым. А в 1878 г. могли ли мы пожаловаться на недостаток пригодных деятелей для национальной политики, когда у нас были в государстве и обществе люди такого направления и таких способностей, как Скобелев, Игнатьев, Аксаков, Катков? Но когда и при способных людях нация оказывается неспособною, когда у нее за военными победами следует внутренний упадок сил и великое историческое дело вываливается из рук, — тогда возможны только два предположения: или этот народ закончил круг своей исторической деятельности и вступил в эпоху упадка и разложения, или же он в чем-нибудь не верен своему истинному призванию, и в ближайших задачах, которые он себе ставит, есть какое-нибудь внутреннее противоречие, какая-нибудь фальшь. Одно из двух: или такой народ отжил свой век, или он несет наказание за какие-нибудь исторические грехи. Считать Россию нацией отжившей нет никакого основания, это явно противоречит всем вероятностям и аналогиям. Итак, остается предположить вторую причину наших неудач и недугов.

В последнее время, опять как перед Севастополем, как перед Плевной и Берлинским конгрессом, слышатся у нас праздные и вредные речи о необычайном могуществе России, о том, что ей стоит только сказать слово, и все сделается по-нашему, что весь мир с трепетом ожидает, что скажет и сделает Россия, и т. д. Если бы Россия проявляла на деле свое могущество, то много говорить о нем

не было бы надобности, а если она почему-нибудь проявить его не может, то такие речи лживы и опасны.

Впрочем, если многие у нас полагают патриотизм в национальном самохвальстве — это их дело. Нам же должно говорить не о могуществе и не об интересах, а о грехах и обязанностях России.

Когда несостоятельность крепостной и военно-бюрократической России так ярко обнаружилась под Севастополем, национальная совесть, олицетворенная в покойном государе, сразу поняла коренную причину наших бедствий, и Россия очистилась от крепостного права. Этот первый *нравственный* успех отразился и на внешних делах. Тогда как николаевский милитаризм привел Россию только к потерям, в эпоху гражданских реформ широко распространились пределы русской державы. И все шло хорошо, пока мы покоряли черкесов и туркмен или обуздывали рассвирепевших турок. Но как только предстала нам положительная задача воспитать к новой самостоятельной жизни освобожденные нами народы, Россия вдруг смутилась, разроняла свои трофеи, рассорилась со своими питомцами и осталась ни при чем. Если Севастополь был справедливым наказанием за крепостное право, за что наказанием был Берлинский конгресс с его нынешними последствиями?

Как можем мы решить восточный вопрос, когда нам нельзя с чистою совестью поднять своего знамени, на котором написано: национальная, гражданская и религиозная самостоятельность и свободное развитие всех народов христианского Востока. Никакие военные подвиги на пользу этих народов не могут закрыть наших собственных грехов: напротив, эти подвиги только ярче обличают глубокое внутреннее противоречие, в котором мы находимся. Мы говорим не об условиях политических, в тесном смысле этого слова. Существующие основы государственного строя в России мы принимаем как факт *неизменный.* Дело не в этом. Но при всяком политическом строе, при республике, при монархии и при самодержавии, государство может и должно удовлетворять внутри своих пределов тем требованиям национальной, гражданской и религиозной свободы, которые наши же официальные и официозные патриоты предъявляли и предъявляют к Турции и Австрии. Это дело не полити-

ческих соображений, а народной и государственной совести. Великая нация не может спокойно жить и преуспевать, нарушая нравственные требования. И пока в России из фальшивых политических соображений будет продолжаться система насильственного обрусения на окраинах, пока, с другой стороны, миллионы русских подданных будут насильственно обособляемы от прочего народа и подвергаемы новому виду крепостного права, пока система уголовных кар будет тяготеть над религиозным убеждением и система принудительной цензуры над религиозною мыслию, — до тех пор Россия во всех своих делах останется нравственно связанною, духовно парализованною, и ничего, кроме неудач, не увидит.

ПИСЬМО К г. К.

по поводу запрещения духовною цензурой книги «История и будущность теократии»

Дорогой А. А., возвещаемое Вами запрещение моей книги, хотя очень для меня неудобно в некоторых отношениях, имеет, однако, и свою хорошую сторону. Я рад, что охранители нашего казенно-церковного строя поспешили дать новое наглядное подтверждение моим взглядам на этот строй как лишенный всякой внутренней, духовной силы, как несовместимый с какою-либо свободою обсуждения и как держащийся исключительно мерами полицейского и цензурного насилия. Что касается до прочего содержания Вашего письма, то я нашел тут много странностей; могу объяснить их лишь свойством того дела, с которым Вы связались, и тем фальшивым положением, в которое неизбежно попадает приверженец духовной свободы в церкви, когда он (по каким бы то ни было соображениям) принимает сторону гнилой тирании, подавляющей у нас всякую религиозную и церковную мысль.

Вы находите обидным, что я говорю (в предисловии к «Теократии») о *задаче оправдать веру наших отцов,* и восклицаете: «Значит, она виновата, ибо правых не оправдывают!» Хотя я всегда полагал, что оправдывать вообще должно именно только правых, а виноватых следует не оправдывать, а осуждать или же прощать,— но ведь в данном случае ни о правых ни о виноватых нет и речи. Говорим же мы, например, что известная идея должна быть оправдана реальными данными, что вера оправдывается жизнью и т. п. Вот в каком смысле желательно было бы оправдать и веру наших отцов, т. е. показать на деле, что она не есть вера мертвая. Если мы по отеческому преданию веруем в единую Вселенскую Церковь, то мы должны оправдать эту веру, живя в самом деле вселенскою церковною жизнью. Такой жизни у нас нет — Вы это хорошо знаете. Вы хорошо знаете, что в действительном православном мире, и в России, и в Греции, и в Сербии

и т. д., религиозный идеал совершенно поглощен национальным, церковный интерес исчезает за государственным. Укажите мне за последние столетия хоть на *одно* несомненное проявление *вселенской* церковной жизни на Востоке,— и я возьму назад свои слова. Но такого проявления Вы не отыщете, и, значит, наша вера во Вселенскую Церковь есть вера мертвая, или по крайней мере омертвелая, и что же обидного в желании воскресить, оживить, или — что то же — оправдать ее?

Обижает Вас, далее, и желаемое мною возведение нашей веры «на новую ступень разумного сознания». Должно быть, самая высшая ступень разумного сознания уже достигнута в «Догматическом богословии» Макария, с одной стороны, и в полемических брошюрах Хомякова — с другой. Думаю, впрочем, что и тут обижает Вас, собственно, только неловкость Вашего положения.

Хотя Вы не одобряете, по принципу, цензурного запрещения, однако находите его в настоящем случае достаточно мотивированным. Между тем сами Вы при всем желании не могли найти в этом первом томе ничего вызывающего запрещения и принуждены указывать на такие невинные вещи, как начальная фраза предисловия об оправдании. Неужели одно желание оправдать нашу веру есть уже нечто нецензурное? Вам хотелось бы, по-видимому, чтобы я исключил из своей книги все вообще неприятное для Вас и для ваших единомышленников, но разве я подавал какой-нибудь повод к подобным ожиданиям? При своем искреннем намерении обезопасить этот том от запрещения я предполагал в духовной цензуре некоторый, хотя бы и весьма низкий *minimum* справедливости и легальности. Как оказывается, я ошибся в этом предположении.

Очень странно все Ваше рассуждение о том, что если восточные не правы в преждевременном (*до* вселенского собора) отвержении католических догматов, то католики также не правы в преждевременном утверждении этих догматов. Вы забываете, что *внутреннее противоречие* находится только на вашей стороне, т. е. на стороне антикатолических полемистов: ведь это вы только, признавая вселенский собор единственным обязательным решителем догматических споров, выставляете вместе с тем, из вражды к католичеству, целый ряд мнимых догматов, *никаким вселенским собором не* утвержденных (напр<имер>, что Дух Св<ятой> исходит от *одного только* Отца, без всякого участия Сына; что Пресвятая Дева, хотя Церковь

и называет ее Всенепорочною, однако на самом деле порочна и т. д.). Где же у «латинян» подобное *внутреннее противоречие?* Найдите у них хоть одно малейшее догматическое утверждение, которое не опиралось бы прямо на решение одного из признаваемых ими Вселенских соборов или на постановление папы ex cathedra, имеющего, по католическому учению, непогрешительный догматический авторитет. Итак, вместо того, чтобы перекоряться с «латинянами», не лучше ли нам прежде потолковать между собою? Ведь это у нас дом без крыши, а у них она, слава Богу, железная. А хорошо ли они устроились в своем крепком доме, т. е. правы ли *по существу* их учения,— это вопрос, которого я пока вовсе не касался в печати: исследованию его посвящены дальнейшие томы моей «Теократии». Но помимо всяких будущих исследований, мне кажется, что Вы слишком легко относитесь к неудобствам своего *настоящего* положения. Для того, чтобы сделать его законным, вам нужно одно из двух: или найти какой-нибудь другой орган всецерковности, кроме вселенских соборов, или же, смиренно отрекшись от всей тысячелетней полемики с Западом, признать открыто и честно известные догматические вопросы нерешенными и добиваться их решения путем нового вселенского собора. Дело ужасно трудное! Но во всяком случае не следует, упавши между двух стульев, воображать себя в каком-то укрепленном «лагере» и испускать воинственные клики против тех, кто хотел бы Вас поднять.

Действительный смысл тех моих указаний, которые Вас так обидели, остался, по-видимому, для Вас неясным. Быть может, на этот раз я буду счастливее. Вот Вам в двух словах вся сущность дела: католики *могут, с вашей точки зрения,* оказаться неправыми перед будущим (впрочем, совершенно фантастическим) вселенским собором; Вы же *наверное* неправы не только с католической, но и с вашей собственной точки зрения, обходясь без вселенского собора в решении таких вопросов, которые, по вашему же убеждению, могут быть решены только вселенским собором. Вот эту-то вашу непроблематическую, и несомненную, не от будущего, а от настоящего Вашего положения зависящую неправду я пока только и указываю, и на это указание желал бы услышать дельное возражение от кого-нибудь из Ваших единомышленников. Но так как мое указание есть, в сущности, лишь простое утверждение факта,— крайне для них неприятного и затруднительного, но тем не менее непреложного факта—то никаких дельных воз-

ражений они предоставить не могут, и цензура очень кстати является с своим запрещением. Но неужели кто-нибудь думает, что этим дело и кончится, что поднятый вопрос, созревшая мысль могут быть уничтожены в канцелярии Духовного ведомства? Если даже краткие предварительные указания мои на ненормальность нашего церковного положения показались столь нестерпимыми для нечистой совести Ваших официальных союзников, то что же скажут они, когда это ненормальное или, просто говоря, беззаконное положение будет подробно и документально представлено со всеми сопутствующими обстоятельствами? А это будет сделано *наверно,* несмотря ни на какую цензуру. Но вернемся к Вашему письму.

Моя, по Вашим словам, «длинная и справедливая аргументация» о догматическом развитии против харьковской «Веры и Разума» (вступительная книга в «Теократию») не только подвинула меня вперед в этом споре, но и прямо привела к ближайшей цели. Можете быть уверены, что общий вопрос о догматическом развитии решен в моем смысле для всех сколько-нибудь понимающих и сколько-нибудь добросовестных православных богословов, а это есть результат немаловажный, ибо вся сила (если только можно называть силой расчет на умственную косность) — вся сила вашей позиции заключалась в утверждении: католические догматы ложны, *потому что они новы.* А коль скоро такой аргумент приходится бросить вследствие ясно доказанной, относительной новизны и некоторых общеправославных догматов, то *внутреннюю* правду известных учений уже не трудно будет показать всякому беспристрастному уму.

По-видимому, Вы считаете весь наш церковный вопрос моим личным измышлением: «Что же делать,— пишете Вы мне,— когда по Вашему так выходит, *когда Ваши* (т. е. мои, Соловьева), *выкладки дали такие результаты»,* как будто дело идет о моих рассуждениях и субъективных взглядах, а не о явных исторических фактах! Но разве это моя «выкладка», что вероисповедное общество, имеющее притязание быть вселенскою церковью, в течение целых тысяч лет не занималось ни одним предметом вселенского значения и не могло созвать ни одного вселенского собора? Разве это моя «выкладка», что лучший и авторитетнейший богослов и иерарх православной России признал вселенский собор и впредь невозможным? Разве это моя выкладка, что церковь сделалась у нас подчиненной отраслью государственного управления и су-

ществует исключительно на казенный счет? Разве это моя выкладка, что самые ревностные хранители официального православия считают это самое православие такою гнилушкою, которая рассыплется, как только толкнешь ее пальцем, и поэтому первым и едва ли не единственным своим долгом почитают оберегать это странное сокровище от всякого прикосновения? И ввиду этой явной и крайней несостоятельности нашего церковного учреждения Вы находите возможным обвинять меня за отрицательное отношение к нему и говорить о своих чувствах при чтении моей книги: «чувствуешь, что вступаешь во враждебный лагерь, чувствуешь враждебное настроение автора» и т. д. *Какую* же эту вражду, вражду *к чему* Вы у меня почувствовали? Неужели вражду к православию, т. е. к преданию св. отцов, к вселенским соборам и их догматам, к иерархическому принципу, к таинствам и богослужению церковному? Наверное с *этим* я не во вражде, а ведь *в этом* только и состоит *вся святыня* православия. Или еще в чем-нибудь другом? Если я верно понял Ваше указание на Марка Ефесского, Вы в самом деле готовы признать за сущность православия отрицание filioque и т. п. Но я надеюсь, что после минутного размышления Вы согласитесь, что одностороннее и некомпетентное решение отвлеченного, чисто метафизического вопроса никак не может составлять существенного содержания Вселенской церкви и что разномыслие с Марком Ефесским еще не есть вражда к православию.— Итак, к чему же у меня вражда? Не к тому ли бессильно-насильственному строю, который делал и доселе делает всю нашу святыню мертвым и бесполезным сокровищем; который хотел бы вселенскую церковь превратить в пустое слово или в археологическое воспоминание, а нашу местную церковь уже действительно превратил в полицейское учреждение, в вольную и невольную прислужницу мирских властей. Против этого антихристианского и безбожного строя, губящего православие и Россию, я действительно враждую всеми силами и уповаю в свое время, с Божьею помощью, сделать что-нибудь для его разрушения. Эта моя вражда есть прямое следствие любви к православию и России, и из этой же любви происходит моя симпатия к ненавистной Вам всемирно-исторической силе, которая при всех своих человеческих недостатках и временных промахах *одна* неизменно держала и держит знамя истинно вселенской, т. е. международной, или сверхнародной, церкви. Если Вы имеете в виду ту мою

вражду и эту симпатию (а других Вы у меня не найдете), то напрасно Вы говорите, что я их *ненамеренно* высказывал, что у меня будто бы «так написалось». Любовь к вселенской церкви и связанная с нею вражда к вашему «лагерю», т. е. к врагам церкви, составляет не нечаянный результат (как Вы странно предполагаете), а сознательный мотив моих писаний. Правда, я всегда старался избегать всякой резкости в печатном выражении моих чувств, но скрывать их я не мог и не хотел. А ошибся я пока только в одном: я думал, что наши казенные церковники и блюстители безмолвного жития постыдятся запрещением моей книги заявить себя прямо противниками той вселенской церковной идеи, которая меня одушевляет. Оказывается, что они, яко духовно мертвый, срама не имут, тем хуже для них.

В заключение Вы объявляете, что моя книга произвела горькое и тяжелое впечатление на Вас и на других моих (впрочем, мне неизвестных) друзей. Это впечатление, очевидно, не могло быть вызвано ни моими религиозно-философскими комментариями, составляющими 4/5 всей книги, ни моими, по Вашему мнению, справедливыми аргументами в пользу догматического развития. Остаются, значит, как единственно возможная причина Вашего огорчения, все те же краткие предварительные указания на ненормальность нашего церковного положения. Что же я могу отсюда вывести кроме вопроса: почему Вас огорчает указание на болезнь, а не сама болезнь? Почему Вам тяжело обличение неправды, а сама неправда так легка? Вопиющее противоречие между нашими вселенскими притязаниями и узким партикуляризмом нашей церковной жизни Вам не горько и не тягостно? Не горько и не тягостно Вам столь же явное противоречие между славянофильскою теорией православия как высшего синтеза свободы и единства — и противоположною действительностью нашего церковного строя, где мы видим насилие без единства и рознь без свободы? Это Вам не горько и не тягостно, а когда другие оказываются более чувствительными ко всей этой лжи — Вы огорчаетесь? Вас обидели какие-нибудь мои аргументы против теории свободного православия, а убийственный для этой теории аргумент, представляемый неизменно принудительным характером нашей церкви и отсутствием у нас всякой свободы совести, — этот фактический аргумент вас не трогает. Неужели Вы не видите, что простой факт запрещения моей книги гораздо более обличает все пустословие Вашего

«лагеря», нежели какие бы то ни было мои рассуждения? Неужели Вас не огорчает срам нашего положения хотя бы перед лицом того же ненавистного Вам католичества? Вот это католичество, которое всегда откровенно и последовательно стояло за принцип *авторитета,* а в известных обстоятельствах и *понуждения* и никогда не объявляло себя религией духовной свободы,— это самое католичество уже более ста лет бестрепетно и безвредно выдерживает повсюду не только свободное обсуждение, но и яростные нападения своих врагов. Есть ли ныне хоть одна католическая страна, хоть один город на всем земном шаре, где католическая религия не была бы публично всячески осуждаема и поносима, без малейшего, однако, ущерба для своей внутренней крепости? Пусть бы хотя на минуту наше мнимо свободное православие стало в такое положение, хотя бы на минуту дало отдых государственной опеке, хотя бы на минуту поверило в свои духовные силы! Куда тут! С одной стороны раскольники, с другой — иезуиты — вмиг разнесут, и следа не останется!— По совести, А. А., какую бы Вы на себя самоуверенность ни напустили, а в глубине души Вы отлично знаете, что слова о церкви, которой не одолеют врата адовы,— что эти слова не про Вас писаны.

Владимир Соловьев

РУССКАЯ ИДЕЯ

Цель этих страниц не в том, чтобы сообщить какие-либо подробности о современном положении России, исходя из того предположения, что она является страной, не известной Западу, страной, о которой на Западе имеют ложные представления.

Не говоря уже о многочисленных переводах, которые сроднили Европу с образцовыми произведениями нашей литературы, мы видим теперь, в особенности во Франции, выдающихся писателей, поставивших себе целью ознакомление европейской публики с Россией и выполняющих это дело много лучше, чем это, быть может, удалось бы русскому. Приведу только два французских имени: Анатоль Леруа-Болье дал в своем превосходном исследовании «Империя царей» весьма правдивое, весьма полное и прекрасно составленное изложение нашего политического, общественного и религиозного положения, а виконт де Вогюэ в целом ряде блестящих работ, посвященных русской литературе, отнесся к своему предмету не только как знаток его, но и как энтузиаст.

Благодаря этим писателям и еще многим другим просвещенная часть европейской публики должна быть достаточно ознакомлена с Россией во всем, что касается многообразных сторон ее реального существования. Но это знакомство с русскими делами оставляет всегда открытым вопрос другого порядка, весьма затемненный могущественными предрассудками, вопрос, который и в самой России в большинстве случаев получал лишь нелепые разрешения. Бесполезный в глазах некоторых, слишком смелый по мнению других, этот вопрос в действительности является самым важным из всех для русского, да и вне России он не может показаться лишенным интереса для всякого серьезно мыслящего человека. Я имею в виду вопрос о *смысле существования России* во всемирной истории.

Когда видишь, как эта огромная империя с бо́льшим или меньшим блеском в течение двух веков выступала на мировой сцене, когда видишь, как она по многим второ-

степенным вопросам приняла европейскую цивилизацию, упорно отбрасывая ее по другим, более важным, сохраняя таким образом оригинальность, которая, хотя и является чисто отрицательной, но не лишена тем не менее своеобразного величия,— когда видишь этот великий исторический *факт,* то спрашиваешь себя: какова же та *мысль,* которую он скрывает за собою или открывает нам; каков *идеальный* принцип, одушевляющий это огромное тело, какое новое *слово* этот новый народ скажет человечеству; что желает он *сделать* в истории мира? Чтобы разрешить этот вопрос, мы не обратимся к общественному мнению сегодняшнего дня, что поставило бы нас в опасность быть разочарованными событиями последующего дня. Мы поищем ответа в вечных истинах религии. Ибо *идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности.*

I

Раз мы признаем существенное и реальное единство человеческого рода — а признать его приходится, ибо это есть религиозная истина, оправданная рациональной философией и подтвержденная точной наукой,— раз мы признаем это субстанциональное единство, мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации. С этой точки зрения очевидно, что ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни,— вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога.

Но если человечество и действительно представляет некоторый большой организм, то не следует забывать, однако, что мы не имеем в данном случае дела с организмом чисто физическим, и следует помнить, что члены и элементы, из коих он состоит,— нации и индивиды — суть существа моральные. А коренное условие морального существа лежит в том, что особая функция, которую оно призвано выполнять во вселенской жизни, идея, которою определяется его существование в мысли Бога, никогда не выступает в качестве материальной необходимости, но только в форме морального обязательства.

Мысль Бога, являющаяся безусловным роком для вещей, для существа морального только долг. Но, хотя и очевидно, что долг может быть выполнен или не выполнен, может быть выполнен хорошо или дурно, может быть принят или отвергнут, невозможно, с другой стороны, допустить, чтобы эта свобода могла изменить провиденциальный план или лишить моральный закон его действенности. Моральное воздействие Бога не может быть менее могущественным, чем его физическое воздействие. Поэтому следует признать, что в мире моральном есть также роковая необходимость, но роковая необходимость косвенная и обусловленная. Призвание, или та особая идея, которую мысль Бога полагает для каждого морального существа — индивида или нации — и которая открывается сознанию этого существа как его верховный долг,— эта идея действует во всех случаях как реальная мощь, она определяет *во всех случаях* бытие морального существа, но делает она это двумя противоположными способами: она проявляется как закон жизни, когда долг выполнен, и как закон смерти, когда это не имело места. Моральное существо никогда не может освободиться от власти божественной идеи, являющейся смыслом его бытия, но от него самого зависит носить ее в сердце своем и в судьбах своих как благословение или как проклятие.

Только что сказанное мною есть общее место или должно было бы быть таковым для всякого — я не скажу христианина — но хотя бы монотеиста. И действительно, против этих мыслей не находят никаких возражений, когда они предлагаются в общих формах; протест обычно бывает направлен против применения их к национальному вопросу. В этом последнем случае общее место внезапно превращается в мистическую мечту, и аксиома становится субъективной фантазией. «Кому была когда-либо открыта мысль Бога о какой-либо нации, кто может говорить народу о его долге? Проявлять свою мощь, преследовать свой национальный интерес — вот все, что надлежит делать народу, и долг патриота сводится к тому, чтобы поддерживать свою страну и служить ей в этой национальной политике, не навязывая ей своих субъективных идей. А для того, чтобы узнать истинные интересы нации и ее действительную историческую миссию, есть только одно верное средство, это — спросить у самого народа, что он об этом думает, призвать на совет общественное мнение». Однако есть нечто странное в этом, по-видимому, столь здравом суждении.

Это эмпирическое средство узнать истину решительно неприменимо там, где мнение нации дробится, что имеет место почти всегда. Какое из общественных мнений Франции есть истинное: мнение католиков или мнение франмасонов? И раз я русский, какому из национальных мнений должен я пожертвовать моими субъективными идеями: мнению официальной и официозной России, *России настоящего,* или тому мнению, которое исповедуют несколько миллионов наших староверов, этих истинных представителей традиционной России, *России прошлого,* для которых наша церковь и наше государство в их настоящем виде суть царство Антихриста; а то, может быть, не обратиться ли нам еще и к нигилистам: ведь они, быть может, являют собой *будущее* России.

II

Мне незачем настаивать на этих трудностях, раз история дает в подтверждение моего положения доказательство прямое и общеизвестное. Если в философии истории вообще есть твердо установленные истины, то таковой следует считать то положение, что конечное призвание еврейского народа, истинный смысл его существования существенно связаны с мессианской идеей, то есть с идеей христианской. Однако не похоже на то, чтобы общественное мнение и национальное чувство евреев было особенно благорасположено к христианству. Я не хочу обращаться с избитыми упреками к этому единственному в своем роде и таинственному народу, который в конце концов ведь есть народ пророков и апостолов, народ Иисуса Христа и Пресвятой Девы. Этот народ еще жив, и, по словам Нового Завета, его ожидает полное возрождение и обновление: «Весь Израиль спасется» (Рим. XI, 26). И я считаю нужным сказать, хотя и не могу доказать здесь правоты своего утверждения[1]: — «ожесточение» евреев не есть единственная причина их враждебного положения по отношению к христианству. В России в особенности, где никогда не делали попытки приложить к евреям начала христианства, осмелимся ли мы потребовать от них, чтобы они были более христианами, чем мы сами? Я хотел только напомнить тот замечательный историче-

[1] Я пытался сделать это в двух этюдах по еврейскому вопросу, из которых один был подвергнут разбору в «Revue française», сентябрь и октябрь 1886.

ский факт, что народ, предназначенный даровать миру христианство, выполнил эту миссию лишь против воли своей, что в громадном большинстве своем и в течение восемнадцати веков он упорно отметает божественную идею, которую он носил в лоне своем и которая была истинным смыслом его существования. Посему не может уже считаться дозволенным теперь говорить, что общественное мнение нации всегда право и что народ никогда не может заблуждаться в своем истинном призвании или отвергать его.

Но, быть может, этот приведенный мною исторический факт сам представляет лишь религиозный предрассудок, и роковая связь, предполагаемая между судьбами израильского народа и христианством,— лишь субъективная фантазия? Я могу привести, однако, чрезвычайно простое доказательство, ярко освещающее реальный и объективный характер приведенного нами факта.

Если взять нашу христианскую Библию, собрание книг, начинающееся книгой Бытия и кончающееся Апокалипсисом, и разобрать ее помимо каких бы то ни было религиозных убеждений, как простой исторический и литературный памятник, то мы принуждены будем признать, что перед нами произведение законченное и гармоничное: создание неба и земли и падение человечества в лице первого Адама — в начале, восстановление человечества в лице второго Адама, или Христа,— в центре, и в конце апокалиптический апофеоз, создание неба нового и земли новой «в них же правда живет», откровение преображенного и прославленного мира, Нового Иерусалима, нисходящего с небес, скинии, где Бог с людьми обитает (Апок. XXI). Конец произведения связан здесь с началом, создание мира физического и история человечества объяснены и оправданы откровением мира духовного, представляющего совершенное единение человечества с Богом. Дело завершено, круг замкнулся, и даже с чисто эстетической точки зрения ощущается удовлетворение. Посмотрим теперь, как заканчивается Библия евреев. Последняя книга этой Библии есть «Дибрэ-га-ямим», книга Паралипоменон, и вот заключение последней главы этой книги: «Так говорит Кир, царь Персидский: «Все царства земли дал мне Ягве, Бог небесный; и Он повелел мне построить ему дом в Иерусалиме, что в Иудее. Кто есть из вас — из всего народа Его? Да будет Ягве, Бог его, с ним и пусть он туда идет!» Между этим заключением и заключением христианской Библии, между словами

Христа во славе Его: «Я Альфа и Омега, начало и конец; я даю жаждущему от источника воды живой даром; победивший унаследует все, и Я буду его Богом и он будет Мне сыном», между этими словами и словами царя персидского, между этим домом, который надлежит воздвигнуть во Иерусалиме иудейском, и жилищем Бога и с Ним людей в новом Иерусалиме, сходящем с небес, контраст воистину поразительный. С точки зрения евреев, отвергающих великую универсальную развязку своей национальной истории, открытую в Новом Завете, пришлось бы признать, что сотворение неба и земли, призвание, возложенное на патриархов, миссия Моисея, чудеса Исхода, откровение на Синае, подвиги и гимны Давида, мудрость Соломона, вдохновение пророков — что все эти чудеса и вся эта святая слава привели в конце концов лишь к манифесту языческого царя, повелевающего горстке евреев построить второй Иерусалимский храм, тот храм, бедность которого по сравнению с великолепием первого вызвала слезы у старцев Иудеи и который впоследствии был расширен и украшен идумейцем Иродом лишь для того, чтобы быть окончательно разрушенным солдатами Тита. Итак, не субъективный предрассудок христианина, а памятник национальной мысли самих евреев ясно доказывает, что вне христианства историческое дело Израиля потерпело крушение и что, следовательно, народ может при случае не понять своего призвания.

III

Я не отклонился от своего предмета, говоря о Библии евреев. Ибо в этой прерванной Библии, в этом контрасте величественного начала и жалкого конца есть нечто, напоминающее мне судьбы России, если рассматривать их с точки зрения исключительно националистической, господствующей у нас в данное время и соединяющей в молчаливом согласии Каиаф и Иродов нашей бюрократии с зилотами воинствующего панславизма.

Действительно, когда я думаю о пророческих лучах великого будущего, озарявших первые шаги нашей истории, когда я вспоминаю о благородном и мудром акте национального самоотречения, создавшем более тысячи лет тому назад русское государство в дни, когда наши предки, видя недостаточность туземных элементов для организации общественного порядка, по своей доброй воле и по зрелом размышлении призвали к власти скандинавских

князей, сказав им достопамятные слова: «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет, приходите княжить и владеть нами». А после столь оригинального установления материального порядка не менее замечательное водворение христианства и великолепный образ Святого Владимира, усердного и фанатического поклонника идолов, который, почувствовав неудовлетворенность язычества и испытывая внутреннюю потребность в истинной религии, долго размышлял и совещался, прежде чем принять эту последнюю, но, став христианином, пожелал быть им на самом деле и не только отдался делам милосердия, ухаживая за больными и бедными, но проявил большее проникновение евангельским духом, чем крестившие его греческие епископы; ибо этим епископам удалось только путем утонченных аргументов убедить этого, некогда столь кровожадного князя в необходимости применять смертную казнь к разбойникам и убийцам: «Боюсь греха», говорил он своим духовным отцам. И затем, когда за этим «красным солнышком» — так народная поэзия прозвала нашего первого христианского князя,— когда за этим красным солнышком, озарявшим начало нашей истории, последовали века мрака и смут, когда после долгого ряда бедствий, оттесненный в холодные леса северо-востока, притупленный рабством и необходимостью тяжелого труда на неблагодарной почве, отрезанный от цивилизованного мира, едва доступный даже для послов главы христианства[1], русский народ опустился до грубого варварства, подчеркнутого глупой и невежественной национальной гордостью, когда, забыв истинное христианство Святого Владимира, московское благочестие стало упорствовать в нелепых спорах об обрядовых мелочах и когда тысячи людей посылались на костры за излишнюю привязанность к типографским ошибкам в старых церковных книгах,— внезапно в этом хаосе варварства и бедствий подымается колоссальный и единственный в своем роде образ Петра Великого. Отбросив слепой национализм Москвы, проникнутый просвещенным патриотизмом, видящим истинные потребности своего народа, он не останавливается ни перед чем, чтобы внести, хотя бы насильственно, в Россию ту цивилизацию, которую она презирала, но которая была ей необходима; он не только призывает эту чуждую цивилизацию, как могучий покро-

[1] Смотри интересный этюд отца Пирлинга, «Рим и Москва, 1547—1579».

витель, но сам идет к ней, как смиренный служитель и прилежный ученик; и несмотря на крупные недочеты в его характере как частного лица, он до конца являет достойный удивления пример преданности долгу и гражданской доблести. И вот, вспоминая все это, говоришь себе: сколь велико и прекрасно должно быть в своем конечном осуществлении национальное дело, имевшее таких предшественников, и как высоко должна, если она не хочет упасть, ставить свою цель страна, имевшая во времена своего варварства своими представителями Святого Владимира и Петра Великого. Но истинное величие России — мертвая буква для наших лжепатриотов, желающих навязать русскому народу историческую миссию на свой образец и в пределах своего понимания. Нашим национальным делом, если их послушать, является нечто, чего проще на свете не бывает, и зависит оно от одной-единственной силы — силы оружия. Добить издыхающую Оттоманскую империю, а затем разрушить монархию Габсбургов, поместив на месте этих двух держав кучу маленьких независимых национальных королевств, которые только и ждут этого торжественного часа своего окончательного освобождения, чтобы броситься друг на друга. Действительно, стоило России страдать и бороться тысячу лет, становиться христианской со Святым Владимиром и европейской с Петром Великим, постоянно занимая при этом своеобразное место между Востоком и Западом, и все это для того, чтобы в последнем счете стать орудием «великой идеи» сербской и «великой идеи» болгарской!

Но, скажут нам, не в этом дело: истинная цель нашей национальной политики — это Константинополь. По-видимому, греков уже перестали принимать в расчет, а ведь у них есть тоже своя «великая идея» панэллинизма. Но самое важное было бы знать, с чем, во имя чего можем мы вступить в Константинополь? Что можем мы принести туда, кроме языческой идеи абсолютного государства, принципов цезарепапизма, заимствованных нами у греков и уже погубивших Византию? В истории мира есть события таинственные, но нет бессмысленных. Нет! Не этой России, какой мы ее видим теперь, России, изменившей лучшим своим воспоминаниям, урокам Владимира и Петра Великого, России, одержимой слепым национализмом и необузданным обскурантизмом, не ей овладеть когда-либо вторым Римом и положить конец роковому восточному вопросу. Если благодаря нашим ошибкам этот

вопрос не может быть разрешен к вящей нашей славе, он будет разрешен к вящему нашему унижению. Если Россия будет упорствовать на пути гнетущего обскурантизма, на который она вновь вступила теперь, место на Востоке займет другая национальная сила, в значительной степени менее одаренная, но зато и значительно более устойчивая в своих ограниченных духовных силах. Болгары, вчера еще столь любезные нам и покровительствуемые нами, сегодня презренные бунтовщики в наших глазах, завтра станут нашими торжествующими соперниками и господами древней Византии.

IV

Не следует, впрочем, преувеличивать эти пессимистические опасения. Россия еще не отказалась от смысла своего существования, она не отреклась от веры и любви первой своей юности. В ее воле еще отказаться от этой политики эгоизма и национального отупения, которая неизбежно приведет к крушению нашу историческую миссию. Фальсифицированный продукт, называемый общественным мнением, фабрикуемый и продаваемый по дешевой цене оппортунистической прессой, еще не задушил у нас национальной совести, которая сумеет найти более достоверное выражение для истинной русской идеи. За этим не надо далеко ходить: она здесь, близко — эта истинная русская идея, засвидетельствованная религиозным характером народа, прообразованная и указанная важнейшими событиями и величайшими личностями нашей истории. И если этого недостаточно, то есть еще более великое и верное свидетельство — откровенное Слово Божие. Я не хочу сказать, чтобы в этом Слове можно было найти что-либо о России: напротив, молчание его указует нам истинный путь. Если единственный народ, о котором специально пеклось божественное провидение, был народ израильский, если смысл существования этого единственного в своем роде народа лежал не в нем самом, но в приуготованном им христианском откровении и если, наконец, в Новом Завете уже нет речи о какой-либо отдельной национальности и даже определенно указывается, что никакой национальный антагонизм не должен более иметь места, то не следует ли вывести из всего этого, что в первоначальной мысли Бога нации не существуют вне их органического и живого единства,— вне человечества? И если это так для Бога, то это должно быть

так и для самих наций, поскольку они желают осуществить свою истинную идею, которая есть не что иное, как образ их бытия в вечной мысли Бога.

Смысл существования наций не лежит в них самих, но в человечестве. Но где же оно, это человечество? Не является ли оно лишь абстрактным существом, лишенным всякого реального бытия? С таким же правом можно было бы сказать, что рука и нога реально существуют, а человек в его целом есть лишь абстрактное существо. Впрочем, зоологам известны животные (принадлежащие по большей части к низшему классу actinozoa: медузы, полипы и т. д.), представляющие в сущности лишь весьма дифференцированные и живущие обособленной жизнью органы, так что животное в его целом существует лишь в идее. Таков был и образ существования человеческого рода до христианства, когда в действительности существовали лишь disjecta membra вселенского человека — племена и нации, разделенные или частично связанные внешней силой, когда истинное существенное единство человечества было лишь обетованием, пророческой идеей. Но эта идея *стала плотью,* когда абсолютный центр всех существ открылся во Христе. С тех пор великое человеческое единство, вселенское тело Богочеловека, реально существует на земле. Оно несовершенно, но оно существует; оно несовершенно, но оно движется к совершенству, оно растет и расширяется во вне и развивается внутренно. Человечество уже не абстрактное существо, его субстанциальная форма реализуется в христианском мире, в Вселенской Церкви.

Участвовать в жизни вселенской Церкви, в развитии великой христианской цивилизации, участвовать в этом по мере сил и особых дарований своих, вот в чем, следовательно, единственная истинная цель, единственная истинная миссия всякого народа. Это — очевидная и элементарная истина, что идея отдельного органа не может обособлять его и ставить в положение противоборства к остальным органам, но что она есть основание его единства и солидарности со всеми частями живого тела. И с христианской точки зрения нельзя оспаривать приложимости этой совершенно элементарной истины ко всему человечеству, которое есть живое тело Христа. Вот почему сам Христос, признав в последнем слове своем к апостолам, существование и призвание *всех наций* (Матф. XXVIII, 19), не обратился сам и не послал учеников своих ни к какой нации в частности: ведь для Него

они существовали лишь в своем моральном и органическом союзе, как живые члены одного духовного и реального тела. Таким образом, христианская истина утверждает неизменное существование *наций* и прав *национальности,* осуждая в то же время *национализм,* представляющий для народа то же, что эгоизм для индивида: дурной принцип, стремящийся изолировать отдельное существо превращением различия в разделение, а разделения в антагонизм.

V

Русский народ — народ христианский, и, следовательно, чтобы познать истинную русскую идею, нельзя ставить себе вопроса, что сделает Россия чрез себя и для себя, но что она *должна сделать* во имя христианского начала, признаваемого ею и во благо всего христианского мира, частью которого она предполагается. Она должна, чтобы действительно выполнить свою миссию, всем сердцем и душой войти в общую жизнь христианского мира и положить все свои национальные силы на осуществление, в согласии с другими народами, того совершенного и вселенского единства человеческого рода, непреложное основание которого дано нам в Церкви Христовой. Но дух национального эгоизма не так-то легко отдает себя на жертву. У нас он нашел средство утвердиться, не отрекаясь открыто от религиозного характера, присущего русской национальности. Не только признается, что русский народ — народ христианский, но напыщенно заявляется, что он — христианский народ по преимуществу и что Церковь есть истинная основа нашей национальной жизни; но все это лишь для того, чтобы утверждать, что *Церковь имеется исключительно у нас* и что мы имеем монополию веры и христианской жизни. Таким образом Церковь, которая в действительности есть нерушимая скала вселенского единства и солидарности, становится для России палладиумом узкого национального партикуляризма, а зачастую даже пассивным орудием эгоистической и ненавистнической политики.

Наша религия, поскольку она проявляется в вере народной и в богослужении, вполне православна. Русская Церковь, поскольку она сохраняет истину веры, непрерывность преемственности от апостолов и действенность таинств, участвует по существу в единстве Вселенской Церкви, основанной Христом. И если, к несчастью, это

единство существует у нас только в скрытом состоянии и не достигает живой действительности, то в этом виноваты вековые цепи, сковывающие тело нашей Церкви с нечистым трупом, удушающим ее своим разложением.

Официальное учреждение, представителями которого являются наше церковное управление и наша богословская школа, поддерживающее во что бы то ни стало свой партикуляристический и односторонний характер, бесспорно, не являет собою живую часть истинной вселенской Церкви, основанной Христом. Для того, чтобы выразить, что представляет собою в действительности это учреждение, мы уступим слово автору, свидетельство которого имеет в данном случае исключительную ценность. Один из самых выдающихся вождей «русской партии», горячий патриот и ревностный православный, в своем качестве славянофила открытый враг Запада вообще и римской церкви в частности, питающий отвращение к папству и чувство омерзения к иезуитам, И. С. Аксаков, не может быть заподозрен в предвзятом нерасположении к нашей национальной церкви как таковой. С другой стороны, хотя Аксаков и разделял предрассудки и заблуждения своей партии, он стоял выше обыденных панславистов не только по своему таланту, но и по своей добросовестности, по искренности своей мысли и прямоте своих слов. Долгое время преследуемый администрацией, приговоренный к молчанию на двенадцать лет, он лишь в последние годы своей жизни получил в качестве личной, хотя и всегда проблематической, привилегии, относительную свободу говорить в печати то, что думает.

VI

Итак, выслушаем этого честного и весьма авторитетного свидетеля. Он опирался в своем суждении на длинный ряд неоспоримых фактов, которые нам здесь приходится выпустить; нам довольно будет и того, что это говорит он:

«Наша церковь, со стороны своего управления, представляется теперь у нас какою-то колоссальною канцелярией, прилагающей — с неизбежною, увы, канцелярскою официальною ложью — порядки немецкого канцеляризма к пасению стада Христова...[1] Но с организациею самого

[1] Сочинения И. С. Аксакова, т. IV, стр. 124.

управления, т. е. с организациею пастырства душ, на начале государственного формализма, по образу и подобию государства, с причислением служителей церкви к сонму слуг государственных, не превращается ли сама церковь в одно из отправлений государственной власти, не становится ли она одной из функций государственного организма — говоря отвлеченным языком, или, говоря проще — не поступает ли она и сама на службу к государству? ...По-видимому, церкви дано лишь правильное благоустройство,— введен, наконец, необходимый порядок... По-видимому, так, но случилась только одна безделица: убыла душа; *подменен идеал,* т. е. на месте идеала церкви очутился идеал государственный и правда внутренняя замещена правдой формальною, внешнею ... Дело в том, что вместе с государственным элементом и *государственное миросозерцание,* как тонкий воздух, почти нечувствительно прокралось в ум и душу едва ли не всей, за немногими исключениями, нашей церковной среды и стеснило разумение до такой степени, что живой смысл настоящего призвания церкви становится уже ей теперь малодоступен...[1]. Встречаются просвещенные духовные лица, истинно горюющие о недостаточно благоустроенном состоянии церкви, требующие от правительства издания свода законов церковных ... между тем более тысячи статей находим мы в своде законов, определяющих покровительство государства церкви и отношение полиции к вере и верующим...

На страже русского православия стоит государственная власть, с обнаженным, подъятым мечом,— «хранительница догматов господствующей веры и блюстительница всякого в святой церкви благочиния»,— готовая покарать малейшее отступление от того церковного, ею оберегаемого «правоверия», которое установлено не только изволением Святого Духа, вселенскими и поместными соборами, святыми отцами и всею жизнью церкви,— но, для большей крепости и с значительными добавлениями, также и Сводом Законов Российской империи. Приведенные нами выше подлинные выражения заимствованы из этого Свода...[2] *Там, где нет живого внутреннего единства и целости, там внешность единства и целости церкви может держаться только насилием и обманом...»*[3].

---

[1] Там же, стр. 125, 126.

[2] Там же, стр. 84.

[3] Там же, стр. 100.

По поводу жестокого преследования, возбужденного церковными и гражданскими властями против местной протестантской секты (штундистов) на юге России, Аксаков выражает живое чувство справедливого негодования:

«Отучать острогом от алкания духовной пищи, *не предлагая взамен ничего,* отвечать острогом на искреннюю потребность веры, на запросы недремлющей религиозной мысли, острогом доказывать правоту православия — это значит посягать на самое существенное основание святой веры, — основание искренности и свободы, подкапываться под самое вероучение православной церкви и давать в руки своему противнику, протестантизму, победоносное оружие»[1].

И, однако, оказывается, что уголовные законы с их «острогом», столь возмутившим нашего патриота, безусловно необходимы для поддержания «господствующей церкви». Наиболее искренние и разумные защитники этой церкви (как, например, историк Погодин, цитируемый в числе многих других нашим автором) откровенно признаются, что, раз религиозная свобода будет допущена в России, половина православных крестьян отпадет в *раскол* (схизма староверов, весьма многочисленных, несмотря на все преследования), а половина высшего общества перейдет в католичество.

«Что свидетельствуется этими словами? — спрашивает Аксаков. — То, что целая половина членов Православной церкви, половина русских крестьян, половина женщин русского образованного общества только по наружности принадлежат Православной церкви и удерживаются в ней только страхом государственного наказания... Так это положение нашей церкви? Таково, стало быть, ее современное состояние? Недостойное состояние, не только прискорбное, но и страшное! Какой преизбыток кощунства в ограде святыни, лицемерия вместо правды, страха вместо любви, растления при внешнем порядке, бессовестности при насильственном ограждении совести, — какое отрицание в самой церкви всех жизненных основ церкви, всех причин ее бытия, — ложь и безверие там, где все живет, есть и движется истиною и верою, без них же в церкви «ничтоже бысть»!.. Однако ж не в том главная опасность, что закралось зло в среду верующих, а в том, что оно получило в ней *право гражданства,* что такое положе-

[1] Там же, стр. 72.

ние церкви истекает из положения, созданного ей государственным законом, и такая аномалия есть прямое порождение нормы, излюбленной для нее и государством, и самим нашим обществом[1]...

Вообще, у нас в России, в деле церкви, как и во всем, ревнивее всего охраняется благовидность, decorum,— и этим большею частью и удовлетворяется наша любовь к церкви, наша ленивая любовь, наша ленивая вера! Мы охотно жмурим глаза и в своей детской боязни «скандала» стараемся завесить для своих собственных взоров и для взора мира многое, многое зло, которое, под покровом внешнего «благолепия», «благоприличия», «благообразия», как рак, как ржавчина, точит и подъедает самый основной нерв нашего духовно-общественного организма[2].

Нигде так не боятся правды, как в области нашего церковного управления, нигде младшие так не *трусят* старших, как в духовной иерархии, нигде так не в ходу «ложь во спасение», как там, где ложь должна бы быть в омерзении. Нигде, под предлогом змеиной мудрости, не допускается столько сделок и компромиссов, унижающих достоинство церкви, ослабляющих уважение к ее авторитету. Все это происходит, главным образом, от недостатка веры в силу истины...[3]

В том-то и страшная беда наша, что все, обнаруживаемое теперь в печати и еще несравненно худшее,— все это мы знали и знаем и со всем этим ужились и уживаемся, примирились и примиряемся. Но на таком постыдном мире и постыдных сделках не удержится мир церкви, и они равняются в деле истины если не предательству, то поражению[4].

Если судить по словам ее защитников, наша церковь уже не «малое, но верное стадо», а стадо великое, но неверное, которого «пастырем добрым» — полиция, насильно, дубьем загоняющая овец в стадо!.. Соответствует ли такой образ церкви образу церкви Христовой? Если же не соответствует, то она уже не есть Христова,— а если не Христова, то что же она? Уж не государственное ли только учреждение, полезное для видов государственных,—

[1] Там же, стр. 91.
[2] Там же, стр. 42.
[3] Там же, стр. 35.
[4] Там же, стр. 43.

как и смотрел на нее Наполеон, признававший, что религия — вещь для дисциплины нравов весьма пригодная?.. Но церковь есть такая область, где никакое искажение нравственной основы допущено быть не может, и тем более в принципе, где никакое отступление от жизненного начала не остается и не может остаться безнаказанным,— где, если солгано, то солгано уже «не человекам, а Духу». Если церковь не верна завету Христову, то она есть самое бесплодное, самое анормальное явление на земле, заранее осужденное словом Христовым[1].

Если церковь в деле веры прибегает к орудиям недуховным, к грубому вещественному насилию, то это значит, что она отрекается от своей собственной духовной стихии, сама себя отрицает, перестает быть «церковью»,— становится государственным учреждением, т. е. государством, «царством от мира сего»,— сама обрекает себя *на судьбу мирских царств...*[2]. Она отрекается сим от самой себя, от собственной причины бытия, осуждает сама себя на мертвенность и бесплодие...[3].

В России не свободна *только* русская совесть... Оттого и коснеет религиозная мысль, оттого и водворяется мерзость запустения на месте святе, и мертвенность духа заступает жизнь духа, и меч духовный — слово — ржавеет, упраздненный мечом государственным, и у ограды церковной стоят не грозные ангелы Божии, охраняющие ее входы и выходы, а жандармы и квартальные надзиратели как орудия государственной власти — эти стражи нашего русского душеспасения, охранители догматов Русской православной церкви, блюстители и руководители русской совести...»[4].

И вот, наконец, последний вывод из этого строгого рассмотрения дела:

«Дух истины, дух любви, дух жизни, дух свободы... в его спасительном веянии нуждается русская церковь!»[5].

VII

Установление, покинутое Духом истины, не может быть истинной Церковью Бога. Чтобы признать это, нам

[1] Там же, стр. 91, 92.
[2] Там же, стр. 111.
[3] Там же, стр. 93.
[4] Там же, стр. 83, 84.
[5] Там же, стр. 127.

нет надобности отрекаться от религии отцов наших, отказываться от благочестия православного народа, от его священных преданий, от всех чтимых им святынь. Напротив того, совершенно очевидно, что единственное, чем мы должны пожертвовать истины ради, это — лжецерковным учреждением, столь хорошо охарактеризованным нашим православным писателем, — учреждением, основанным на раболепстве и материальном интересе и действующим путем обмана и насилия.

Система правительственного материализма, опиравшаяся исключительно на грубую силу оружия и не ставившая ни во что моральное могущество мысли и свободного слова, — эта материалистическая система привела уже нас однажды к севастопольскому разгрому. Совесть русского народа нашла правдивое выражение в лице его монарха и громко заговорила. Россия принесла покаяние и воспрянула в акте справедливости — в освобождении крестьян от крепостной зависимости. Этот акт, составивший славу великого царствования, представляет из себя, однако, только начало. Дело социального освобождения не может ограничиваться одним материальным порядком. Тело России свободно, но национальный дух все еще ждет своего 19-го февраля. А ведь одним телом своим и чисто материальной работой Россия не может выполнить своей исторической миссии и выявить свою истинную национальную идею. А как ей выявиться, этой бедной русской идее, когда она заточена в тесную тюрьму, лишена воздуха и света, когда сторожат ее злые и ревнивые евнухи? Не возвращаясь вспять к царствованию Николая I и не подражая великим ошибкам этого великого государя, можем мы исправить существенные недостатки в незавершенном деле Александра II. Не надо искушать Провидение, слишком скоро забывая преподанные нам им исторические уроки. Позволительно надеяться, что религиозное чувство, добрая воля и здравый смысл, отличающие ныне царствующего императора, оградят его от превратно мыслящих советников, желающих навязать ему губительную политику, осужденную и приговоренную под Севастополем.

Религиозное и умственное освобождение России есть в настоящую минуту для нашего правительства дело такой же настоятельной необходимости, каким тридцать лет тому назад являлось освобождение крепостных для правительства Александра II. Крепостная зависимость так-

же была в свое время чем-то полезным и необходимым. Равным образом и официальная опека, наложенная на национальный дух России, могла быть благодетельной, когда этот дух был еще в детском состоянии; в настоящее время она может только придушить его. Бесполезно все снова и снова повторять, что наш национальный организм полон здоровья и силы, словно надо быть непременно слабым и больным, чтобы можно было тебя задушить. Каковы бы ни были внутренно присущие русскому народу качества, они не могут проявляться нормальным образом, пока его совесть и его мысль остаются парализованными правящим насилием и обскурантизмом. Прежде всего необходимо дать свободный доступ чистому воздуху и свету, снять искусственные преграды, удерживающие религиозный дух нашей нации в обособлении и бездеятельности, надо открыть ему прямой путь к полной и живой истине.

Но истины боятся, потому что она кафолична, то есть вселенская. Во что бы то ни стало хотят иметь свою особую религию, русскую веру, императорскую Церковь. Она не является ценной сама по себе, за нее держатся как за атрибут и санкцию исключительного национализма. Но не желающие пожертвовать своим национальным эгоизмом вселенской истине не могут и не должны называться христианами.

У нас идут приготовления к торжественному празднованию девятисотлетия христианства в России. Но, по-видимому, мы поспешили с этим праздником. Если послушать некоторых патриотов, то придешь к мысли, что крещение Святого Владимира, столь действенное для самого князя, для его нации было лишь крещением водой и что нам следовало бы принять вторичное крещение духом истины и огнем любви. И действительно, это второе крещение безусловно необходимо, если не для всей Руси, то по крайней мере для той части нашего общества, которая в настоящее время говорит и действует. Чтобы стать христианской, она должна отречься от нового идолослужения, менее грубого, но не менее нелепого и значительно более вредоносного, чем идолослужение наших языческих предков, отвергнутое Святым Владимиром. Я говорю о новом идолослужении, об эпидемическом безумии национализма, толкающем народы на поклонение своему собственному образу вместо высшего и вселенского Божества.

VIII

Чтобы удержать и проявить христианский характер России, нам нужно окончательно отречься от ложного божества нашего века и принести в жертву истинному Богу наш национальный эгоизм. Провидение поставило нас в особые условия, которые должны сделать эту жертву более совершенной и более действенной. Существует элементарный моральный закон, одинаково обязательный как для индивидов, так и для наций, и выраженный в словах Евангелия, повелевающих нам, прежде чем принести жертву к алтарю, примириться с братом, имеющим что-либо против нас. У русского народа есть брат, имеющий тяжелые обвинения против него, и нам нужно помириться с этим народом — братом и врагом — для начала принесения в жертву нашего национального эгоизма на алтарь Вселенской Церкви.

Это не вопрос чувства, хотя и чувство должно было бы иметь свое место во всех человеческих отношениях. Но между сантиментальной политикой и политикой эгоизма и насилия есть нечто среднее: политика нравственной обязательности или справедливости. Я не хочу рассматривать здесь притязаний поляков на восстановление их старого королевства, ни тех возражений, которые русские с полным правом могут им противопоставить. Дело не в осуществлении проблематических планов, а в очевидной и неоспоримой несправедливости, от которой нам следует отказаться во всяком случае. Я говорю о гнусной системе русификации, которая имеет дело уже не с политической автономией, но нападает на национальное существование, на самую душу польского народа. Обрусить Польшу — значит убить нацию, имеющую весьма развитое самосознание, имевшую славную историю и опередившую нас в своей интеллектуальной культуре, нацию, которая и теперь еще не уступает нам в научной и литературной деятельности. И хотя при этих условиях окончательная цель наших русификаторов, по счастью, недостижима, однако все, что предпринимается для ее осуществления, не становится от этого менее преступным и зловредным. Эта тираническая русификация, тесно связанная с еще более тираническим разрушением греко-униатской церкви, представляет воистину национальный грех, тяжелым бременем лежащий на совести России и парализующий ее моральные силы.

Бывали случаи, что великие нации в течение долгого времени одерживали победы в неправом деле. Но Провидение в особой заботливости о спасении нашей национальной души спешит, по-видимому, показать нам с полной очевидностью, что сила, даже победоносная, ни на что не пригодна, когда ею не руководит чистая совесть. Наш исторический грех отнял у последней нашей войны ее практические результаты, а вместе с ними ее моральную ценность; он преследовал на Балканах наших победоносных орлов и остановил их перед стенами Константинополя; отняв у нас уверенность и порыв народа, верного своей миссии, этот грех навязал нам вместо триумфа, купленного столькими героическими усилиями, унижение Берлинского конгресса и в заключение прогнал нас из Сербии и Болгарии, которым мы хотели оказать покровительство, продолжая угнетать Польшу.

Эта система гнета, применяемая не к одной только Польше, как ни плоха сама по себе, становится еще значительно хуже от того вопиющего противоречия, в котором она стоит к великодушным освободительным идеям и бескорыстному покровительству, на которые русская политика всегда заявляла свое преимущественное право. Эта политика по необходимости пропитана лживостью и лицемерием, отнимающими у нее всякий престиж и делающими невозможным какой-либо прочный успех. Нельзя безнаказанно написать на своем знамени свободу славянских и других народов, отнимая в то же время национальную свободу у поляков, религиозную свободу у униатов и русских раскольников, гражданские права у евреев.

Не в таком состоянии, с устами загражденными, с завязанными глазами и с душой, раздираемой противоречиями и угрызениями совести, надлежит идти России на свое историческое дело. Нам уже были даны два тяжелых урока, два строгих предостережения: в Севастополе, во-первых, и затем при еще более знаменательных обстоятельствах — в Берлине. Не следует ждать третьего предостережения, которое может быть и последним. Раскаяться в своих исторических грехах и удовлетворить требованиям справедливости, отречься от национального эгоизма, отказавшись от политики русификации и признав без оговорок религиозную свободу, — вот единственное средство для России приуготовить себя к откровению и осуществлению своей действительной национальной идеи, которая — этого не следует забывать — не есть отвлечен-

ная идея или слепой рок, но прежде всего нравственный долг. Русская идея, мы знаем это, не может быть ничем иным, как некоторым определенным аспектом идеи христианской, и миссия нашего народа может стать для нас ясна, лишь когда мы проникнем в истинный смысл христианства.

IX

Вот уже около тридцати или сорока лет, как более или менее почтенные писатели проповедуют нам, как во Франции, так и в России[1], некоторое идеальное христианство и идеальную церковь, духовное царство свободного братства и совершенной любви. Таков, конечно, идеал, то есть будущее церкви. Доктрина этих авторов есть пророчество. Но, чтобы не быть *лжепророчеством,* она должна была бы указать нам прямой путь и действительные средства к осуществлению этого абсолютного идеала. Идеал, если он только не пустая мечта, не может быть ничем другим, как осуществимым совершенством того, что уже дано. Разве отказом от прошлого Вселенской Церкви и разрушением ее формы, как она нам дана в настоящем, можем мы прийти к идеальному царству братства и совершенной любви? Это было бы лишь довольно неуместным приложением закона отцеубийства, правящего нашей смертной жизнью. В этой жизни, определяемой состоянием извращенности природы, новое поколение достигает пользования действительностью, лишь неблагородно вытесняя своих предков, но потому-то это преступное существование и длится лишь одно мгновение; и если Кронос, искалечив и вытеснив старого Ураноса, сам был в свою очередь устранен Зевсом, которого ему не удалось проглотить, то и этот новый бог вступил на оскверненный престол лишь для того, чтобы со временем потерпеть подобную же участь. Таков закон фальсифицированной и извращенной жизни, жизни, которой не надлежало бы быть, ибо она скорее смерть, чем жизнь; и в силу этого человечество, истомленное нескончаемостью бедствия, в смертельной тоске ждало, как истинного

[1] Я имею в виду, по отношению к Франции, то, что Анатоль Леруа-Болье так удачно назвал «темной и бессильной школой Борда-Демулена и Гюэ» (см. «Либеральные католики», стр. 182). В России идеи Борда-Демулена были восприняты Хомяковым, который положил свой выдающийся талант на популяризацию этих идей, придав им ложную видимость греко-российского православия.

спасителя, *Сына Бога, который не был бы соперником своего Отца.* И теперь, когда этот истинный Сын, не замещающий, но являющий в себе и прославляющий Отца, пришел и дал возрожденному человечеству, Вселенской Церкви, закон бессмертной жизни, пытаются под новой маской ввести в саму эту Церковь, в этот организм истинной жизни, упраздненный закон смерти!

На самом деле во Вселенской Церкви прошлое и будущее, традиция и идеал не только не исключают друг друга, но равно существенны и необходимы для создания истинного настоящего человечества, его благосостояния в данное время. Благочестие, справедливость и милосердие, чуждые всякой зависти и всякому соперничеству, должны образовать устойчивую и нерасторжимую связь между тремя основными действующими силами социального и исторического человечества, между представителями его прошлого единства, его настоящей множественности и его будущей целостности.

Принцип прошлого, или *отчества,* осуществлен в Церкви *священством,* духовными отцами, старцами или старейшинами по преимуществу (prêtre от пресвитер — senior), представителями на земле небесного Отца, Ветхого деньми. И для всеобщей, или кафолической, Церкви должно существовать общее, или интернациональное, священство, централизованное и объединенное в лице общего Отца всех народов, верховного первосвященника. Очевидно, в самом деле, что национальное священство не может, как таковое, быть представителем общего отчества, долженствующего равно обнимать все нации. Что же касается до соединения различных национальных клиров в одно вселенское тело, то оно может быть осуществлено лишь при посредстве реального и постоянного интернационального центра, могущего по праву и на деле противодействовать всем партикуляристическим тенденциям.

Реальное единство семьи не может существовать правильным и устойчивым образом без общего отца или кого-либо, замещающего его. Чтобы создать из индивидов и народов семью, реальное братство, необходимо осуществить здесь, на земле, отческий принцип религии в церковной монархии, которая действительно могла бы объединить вокруг себя все национальные и индивидуальные элементы и служить им постоянно живым образом и свободным орудием небесного отчества.

Вселенское, или интернациональное, священство с Верховным Первосвященником как единственным центром отображает, одухотворяя его, первый возраст человечества, когда все народы в действительности были соединены общностью происхождения и тождественностью религиозных идей и правил жизни. В этом истинное *прошлое* человеческого рода, прошлое, не ложащееся гнетом на настоящее, но служащее ему устойчивой основой, и не исключающее будущего, но по существу единое с ним; что же касается *настоящего* человечества, то оно является нам определенным многообразием наций, стремящихся сплотиться в *законченные тела,* или государства, имеющие каждое отдельный независимый центр, светскую власть или мирское правительство, представляющее и направляющее объединенную деятельность национальных сил. Интересы человечества в целом не существуют для государства и светского правительства, обязанности которого ограничены той частью человеческого рода, во главе которой оно стоит. Вселенская Церковь, пребывая чрез посредство священнического чина, объединенного в лице Верховного Первосвященника, хранительницей религии всеобщего отчества, великого и вечного прошлого нашего рода, не исключает, однако, наличного многообразия наций и государств. Церковь не может только ни в каком случае санкционировать — и в этом она является верным орудием истины и воли Божией — раздоров и борьбы между нациями как окончательного состояния человеческого общества. Истинная Церковь всегда осудит доктрину, утверждающую, что нет ничего выше национальных интересов, это новое язычество, творящее себе из нации верховное божество, этот ложный патриотизм, стремящийся стать на место религии. Церковь признает права наций, нападая в то же время на национальный эгоизм; она уважает власть государства, но противоборствует его абсолютизму.

Национальные различия должны пребыть до конца веков; народы должны оставаться на деле обособленными членами вселенского организма. Но и сам этот организм должен также существовать на деле; великое человеческое единство не должно существовать лишь в виде скрытой силы или абстрактного существа, но должно воплотиться в видимом социальном теле, явная и непрестанная центростремительная сила которого могла бы противодействовать множеству центробежных сил, раздирающих человечество.

Чтобы достигнуть идеала совершенного единства, нужно опираться на единство *не совершенное, но реальное.* Прежде чем объединиться в свободе, нужно объединиться в послушании. Чтобы возвыситься до вселенского *братства,* нации, государства и властители должны подчиниться сначала вселенскому *сыновству,* признав моральный авторитет общего отца. Забвение тех чувств, которые народы должны питать к религиозному прошлому человечества, было бы весьма плохим предзнаменованием для будущего этого последнего. Когда сеешь нечестие, пожинаешь отнюдь не братство.

Истинная будущность человечества, над которой нам надлежит потрудиться, есть *вселенское братство, исходящее из вселенского отчества чрез непрестанное моральное и социальное сыновство.* Это будущее, которое для осуществления полного идеала должно согласить интересы настоящей жизни с правами прошлого, было во все времена представляемо в церкви Бога *истинными пророками.* Общение Бога с людьми, или Вселенская Церковь (в широком смысле этого слова), имея в священстве орудие своего основного религиозного единства и в мирской власти орудие своей наличной национальной множественности, должна выявить также свою абсолютную *целостность,* свое свободное и совершенное единство при посредстве пророков, свободно воздвигаемых Духом Божиим для просвещения народов и их властителей и непрестанно указывающих им на *совершенный* идеал человеческого общества.

X

Таким образом, все три члена социального бытия *одновременно* представлены в истинной жизни Вселенской Церкви, направляемой совокупностью всех трех главных действующих сил: духовного авторитета вселенского первосвященника (непогрешимого главы священства), представляющего истинное непреходящее прошлое человечества; светской власти национального государя (законного главы государства), сосредоточивающего в себе и олицетворяющего собою интересы, права и обязанности настоящего; наконец, свободного служения пророка (вдохновенного главы человеческого общества в его целом), открывающего начало осуществления идеального будущего человечества. Согласие и гармоническое действие этих трех главных факторов является первым условием истинного прогресса. Верховный Первосвященник есть пред-

ставитель истинного, вечного отечества, а не ложного отечества языческого Кроноса (Времени), пожирающего своих детей. Он, напротив, находит свою жизнь лишь в их жизни. Верный страж предания, утверждающий его неизменное единство, вселенский первосвященник не имеет надобности отвергать ни законных интересов настоящего, ни благородных порывов к идеалу совершенному; для доброго ограждения прошлого ему не нужно связывать настоящего и закрывать дверь перед будущим. С своей стороны, глава национального государства, если он достоин врученной ему власти, должен мыслить и действовать как истинный сын Вселенской Церкви (представленной Верховным Первосвященником), и тогда он есть истинный образ и орудие Сына и вечного Царя, того, кто творит не свою волю, но волю Отца и желает быть прославленным лишь для того, чтобы в себе прославить Отца. Наконец, свободный инициатор прогрессивного социального движения, пророк, если только он верен своему великому призванию, если он согласует свое личное вдохновение с вселенским преданием и свою свободу — истинную свободу чад Божиих — с сыновним благоговением к священному авторитету и со справедливым уважением к законным властям и правам, становится истинным орудием Святого Духа, глаголавшего устами пророков и одушевляющего вселенское тело Христа, побуждая его стремиться к безусловному совершенству. Чем совершеннее единение этих трех одновременных представителей прошлого, настоящего и будущего человечества, тем решительнее победа Вселенской Церкви над роковым законом времени и смерти, тем теснее связь, соединяющая наше земное существование с вечной жизнью божественной Троицы.

Как в Троице каждая из трех ипостасей есть совершенный Бог, и тем не менее, *в силу их единосущности,* существует только один Бог, ибо ни одно из этих трех лиц не имеет отдельного бытия и никогда не находится вне субстанционального и нераздельного единства с двумя другими, точно так же каждый из трех главных чинов теократического общества владеет действительной верховной властью, причем, однако, это не предполагает трех различных абсолютных властей во Вселенской Церкви или в какой-либо ее части, ибо три представителя богочеловеческой верховной власти должны быть *безусловно солидарны* между собой, являясь лишь тремя главными ор-

ганами единого общественного тела, выполняющими три основные функции единой коллективной жизни.

В божественной Троице третье лицо предполагает два первых в их единстве. Так оно должно быть и в социальной троице человечества. Свободная и совершенная организация общества, представляющая призвание истинных пророков, предполагает союз и солидарность между властью духовной и властью светской, Церковью и государством, христианством и национальностью. Между тем этого союза и этой солидарности нет больше. Они разрушены восстанием Сына против Отца, ложным абсолютизмом национального государства, пожелавшего стать всем, оставаясь одним, и поглотившего авторитет церкви, удушившего социальную свободу. Ложная царская власть породила ложных пророков, и антисоциальный абсолютизм государства естественно вызвал антисоциальный индивидуализм прогрессивной цивилизации. Великое социальное единство, нарушенное нациями и государствами, не может сохраниться надолго для индивидов. Раз человеческое общество не существует более для каждого человека как некоторое органическое целое, солидарной частью которого он себя чувствует, общественные связи становятся для индивида внешними и произвольными границами, против которых он возмущается и которые он в конце концов отбрасывает. И вот он достиг свободы, но той свободы, которую смерть дает органическим элементам разлагающегося тела. Этот мрачный образ, которым славянофилы так злоупотребляли в своей борьбе с Западом и которому радовалась их национальная гордость, должен был бы внушать нам совершенно обратные чувства. Не на Западе, а в Византии первородный грех националистического партикуляризма и абсолютического цезарепапизма впервые внес смерть в социальное тело Христа. А ответственная преемница Византии есть русская империя. И теперь Россия есть единственная христианская страна, где национальное государство без оговорок утверждает свой исключительный абсолютизм, делая из церкви атрибут национальности и послушное орудие мирской власти, где это устранение божественного авторитета не уравновешивается даже (насколько это возможно) свободою человеческого духа.

Второй член социальной троицы — государство, или светская власть,— в силу своего посредствующего положения между двумя другими является главнейшим орудием поддержания или разрушения целостности вселенского

тела. Признавая начало единства и солидарности, представляемое Церковью, и сводя во имя этой солидарности к справедливой мере все то неравенство, которое проистекает из свободной деятельности частных сил, государство является могучим орудием истинной социальной организации. Напротив того, замыкаясь в отъединенном и эгоистическом абсолютизме, государство теряет свою истинную нерушимую основу и непогрешимую санкцию своей социальной деятельности и оставляет вселенское общество без защиты против «тайны нечестия».

В силу исторических условий, в которые она поставлена, Россия являет наиболее полное развитие, наиболее чистое и наиболее могущественное выражение абсолютного национального государства, отвергающего единство Церкви и исключающего религиозную свободу. Если бы мы были языческим народом, мы, конечно, могли бы окончательно кристаллизоваться в сказанном состоянии. Но народ русский — народ в глубине души своей христианский, и непомерное развитие, которое получил в нем антихристианский принцип абсолютного государства, есть лишь обратная сторона принципа истинного, начала христианского государства, царской власти Христа. Это есть *второе* начало социальной троицы, и, дабы проявить его в правде и истине, Россия должна прежде всего поставить это начало на то место, которое ему принадлежит, признать и утвердить его не как единственный принцип нашего *обособленного* национального существования, но как второй из трех главных деятелей вселенской социальной жизни, в неразрывной связи с которой мы должны пребывать. Христианская Россия, подражая самому Христу, должна подчинить власть государства (царственную власть Сына) авторитету Вселенской Церкви (священству Отца) и отвести подобающее место общественной свободе (действию Духа). Русская империя, отъединенная в своем абсолютизме, есть лишь угроза борьбы и бесконечных войн. Русская империя, пожелавшая служить Вселенской Церкви и делу общественной организации, взять их под свой покров, внесет в семейство народов мир и благословение.

«Не добро быть человеку одному». То же можно сказать и о всякой нации. Девятьсот лет тому назад мы были крещены Святым Владимиром во имя животворящей Троицы, а не во имя бесплодного единства. Русская идея не может заключаться в отречении от нашего крещения. Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семей-

ством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где *каждое* из трех главных органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея. И в том, что эта идея не имеет в себе ничего исключительного и партикуляристического, что она представляет лишь новый аспект самой христианской идеи, что для осуществления этого национального призвания нам не нужно действовать *против* других наций, но *с* ними и *для* них, — в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная. Ибо истина есть лишь форма Добра, а Добру неведома зависть.

Париж, 23 мая 1888 г.

ВЛАДИМИР СВЯТОЙ И ХРИСТИАНСКОЕ ГОСУДАРСТВО

I

Официальная Россия официально отпраздновала на этих днях девятисотлетие крещения Владимира Святого. Высшая бюрократия Петербурга, прибывшая в Киев на сей предмет, приложила все свои старания к тому, чтобы достойно ознаменовать этот великий юбилей. Надо отдать ей справедливость. Уже самый выбор этого события для прославления представляет известную заслугу и указывает на чутье истины и правды. И если в этом выборе и замечается некоторая непоследовательность, то во всяком случае это — непоследовательность, заслуживающая уважения. Еще недавно было торжественно заявлено, что государственный абсолютизм есть истинная основа и сущность как православной веры, так и исторической жизни русского народа; при этих условиях можно было бы приурочить великий национальный юбилей к другим годовщинам, а не к 988-му году, и к другим личностям, а не к Владимиру Святому, который, надо признаться, стоит в весьма слабой связи с той политической системой, превознесению которой были посвящены киевские речи. Если абсолютизм светской власти есть единственное начало нашего национального бытия, то ведь можно указать в русской истории такие случаи торжества этого начала, которые никому и в голову не придет оспаривать. Разве не оно торжествовало в тот день, когда Иван IV задушил в лице святого Филиппа, митрополита, голос христианской совести, восставшей против произвола неограниченной власти? Но не в царствование исступленного Ивана IV, а столетием позже, при *тишайшем* царе Алексее Михайловиче (отце Петра Великого), московский абсолютизм завершил свою победу одновременным подавлением церковной свободы, выступившей в последний раз в лице великого патриарха Никона, и свободы религиозной, представленной староверами, которых во множестве сжигали

за их привязанность к старым обрядам. 1681 год видел смерть двух могущественнейших противников неограниченной государственности, насмерть враждовавших в своем жизненном деле, но объединенных перед насилием гнавшего их Государства и павших вместе с независимою Церковью, двумя *полюсами* которой они были: в то время, как патриарх Никон, надменный поборник иерархического начала первосвятительской власти, сражен был тяготой и унижениями изгнания, его бывший противник, протопоп Аввакум, смелый и буйный вождь *староверов,* истинный представитель религиозной свободы русского народа, взошел на костер в граде царей. Если уж говорить о достопамятной годовщине, о *великой* эпохе в истории русского цезарепапизма, то прежде всего следует указать на этот год. Однако петербургская бюрократия упустила отметить в 1881 году каким-либо особым празднеством великое торжество, которому она обязана своим настоящим существованием. Истинно христианская Россия будет ей благодарна за это упущение, а также за те похвальные усилия, которые она приложила к прославлению Владимира Святого.

Но, в конце концов, мы можем дать только то, что у нас есть. И, несмотря на присутствие сербских государственных людей, столь известных вообще своим религиозным рвением; несмотря на поздравления английских протестантских епископов; несмотря даже на прибытие из Абиссинии двух священников-монофизитов, юбилей православной Руси не ознаменован был никаким делом, и в Киеве не сказано было ничего, внушенного вселенской истиной откровенной религии, глубокими порывами национальной души или, по крайней мере, верной памятью о нашем первом христианском князе. Абсолютно бесплодная в порядке духа и идей, петербургская бюрократия организовала общественную манифестацию по образу и подобию своему, ряд официальных церемоний, вызывающих скорее воспоминание о византийском упадке, чем о заре юной нации. Мы учитываем добрые чувства, которые имелось в виду засвидетельствовать по отношению к христианской религии, даже если она представлена английскими reverends и абиссинскими приносителями жертв. Но этих добрых чувств еще недостаточно, чтобы дать право нашим бюрократам торжественно выступать в качестве истинных представителей всей России. Напрасно позволяют они себе говорить от имени русского народа, когда им нечего сказать, когда они не желают понять

прошлое этого народа и не могут ему открыть его будущего. Впрочем, если они грешат самонадеянностью и высокомерием, то этот грех, как и все остальные грехи, несет с собой и соответственную кару. Ибо чем более самоутверждается пустое бытие, тем яснее становится пустота его.

Два лица, занимающие высокое положение, два русских государственных человека из ряду вон выходящего ума и бесспорного благочестия и патриотизма, граф Игнатьев и Победоносцев,— выразили публично свои чувства по поводу девятисотлетия христианства на Руси. И тот и другой окончательно не поняли и до странности исказили истинный смысл великого события, которое они желали прославить,— и в этом случае мы имеем дело не с личным их заблуждением. Но как, согласно христианскому учению, существует *милость Божия, связанная с известным положением* (grâce d'état), так должна существовать и *связанная с известным положением немилость* (disgrâce d'état).

Граф Игнатьев[1], председатель панславистского, или, вернее, панрусистского комитета, утверждал, что Владимир Святой принял христианскую религию с той целью, чтобы все славянские народы заговорили в один прекрасный день по-русски и образовали единую нацию и единое государство. Победоносцев, бюрократический глава государственной Церкви, провозгласил, что обращение Владимира Святого имело своей конечной целью основание самодержавия и цезарепапизма русской империи. *Немилость, связанная с известным положением,* в данном случае настолько очевидна, что мы не считаем нужным распространяться далее по сему предмету.

Но так как историческое событие, создавшее христианскую Россию, уже получило свою оценку с точки зрения панславистской и с точки зрения цезарепапистской, нам остается лишь рассмотреть его с христианской точки зрения. Такой взгляд на предмет имеет еще и то преимущество, что он совпадает с исторической точкой зрения. Ибо исторически несомненно, что Владимир Святой, в эпоху своего обращения, не думал ни об обрусении славянских народов, ни об увенчании цезарепапизма величественным учреждением обер-прокурора Святейшего Синода в Санкт-Петербурге: принимая крещение и приглашая на-

[1] Речь графа Игнатьева была произнесена не в Киеве, а в Санкт-Петербурге, в торжественном заседании Славянского общества.

род последовать его примеру, он хотел лишь стать христианином и сделать русских христианской нацией.

И для того чтобы узнать, как киевский князь понимал христианство, нам нет надобности искажать историю и навязывать беды и неправды нашей эпохи не знавшему их прошлому. Мы ограждены от *немилости, связанной с известным положением,* и ничто не мешает нам попросту обратиться к древнему летописцу Нестору, который в детстве своем встречал современников Владимира Святого и лучше, чем бюрократы наших дней, мог понять и оценить истинные чувства князя и его народа. Впрочем, нам и не остается другого выбора, ибо летопись Нестора есть единственный источник, сообщающий нам подробности величайшего события нашей истории. Итак, посмотрим, что монах киевских пещер говорит нам о Владимире Святом, его обращении и его христианском идеале.

II

Княгиня Ольга,— читаем мы в древней русской летописи,— крещенная в Константинополе около 950 года, непрестанно увещевала своего сына Святослава[1] последовать ее примеру, говоря ему: «Сын мой, я познала Бога и радуюсь, если ты познаешь, и ты радоваться начнешь». Но суровый воин не хотел и слушать и вместо всякого ответа восклицал: «Как я один приму *чужой* закон?! Да дружина моя начнет смеяться надо мной».

Таким образом, уже при самом начале нашей истории появляется как главное препятствие к истинному прогрессу России этот слепой *национализм,* который без всякого предварительного рассмотрения отбрасывает все чужое. Благодаря Богу, взгляд Святослава не одержал верх, и в настоящее время даже наши официальные патриоты, хотя и разделяют в глубине своей души воззрения языческого князя, но все же из приличия принуждены прославлять прямо противоположные взгляды Владимира Святого. Они даже и не замечают, по-видимому, что с их националистической точки зрения наш первый христиан-

[1] Святослав, отец Владимира Святого, был сыном Игоря и внуком Рюрика, первого скандинавского князя, призванного в 862 году новгородскими славянами княжить над ними. После смерти Рюрика, его родственник Олег (Олаф), правивший в годы несовершеннолетия Игоря, направился в югу и перенес в Киев столицу русских князей.— Святослав имел двух сыновей от жены-гречанки и третьего, рожденного от местной рабыни. Этим последним и был Владимир Святой.

ский государь совершил великое преступление, отрекшись от веры отцов своих и отбросив национальные традиции, чтобы принять чужую и новую веру от враждебного народа. Впрочем, если бы они жили в его время, они не оказали бы ему серьезного сопротивления: раболепство сильнее национализма, и от государя готовы принять даже истину.

Вера, чуждая национальному язычеству, не была греческой верой: душа Владимира Святого и его народа открылась истинному вселенскому христианству. Христианский Восток, сосредоточенный в Византии, сохранил в ходе веков догматическую истину и дал в своей литургии прекраснейшее выражение религиозному чувству. Но догмат и культ — не все христианство: остается еще социальное и политическое действие истинной религии, организация коллективных сил христианства для возрождения мира,— остается еще *воинствующая Церковь*. Но эта столь важная сторона христианства была странным образом не понята и отвергнута восточными христианами, в особенности после разделения двух церквей.

Идеал религиозной жизни, преобладавший на Востоке начиная с этой эпохи, был весьма неполон и представлял поразительные аналогии с учениями восточного язычества, с буддизмом и манихейством. Византийские христиане, конечно, знали, что весь мир во зле лежит; но они забывали, что Иисус Христос победил мир в его начале и в его центре и что воинствующая Церковь должна утверждать и прилагать эту безусловную победу во всех относительных сферах человеческого существования. Византийское благочестие направлено было лишь на спасение индивидуальной души, оно не допускало возрождения общества, спасения мира. По взгляду этих полухристиан, человечеству в его целом суждено навеки пребывать во зле; поэтому бесполезно бороться и стремиться к победе над миром, лучше покинуть его, лучше скрыться в пустыню, сделаться монахом и пустынножителем; совершенный христианин — это отшельник, идеал христианской жизни, по крайней мере насколько он может быть осуществлен на земле,— есть святая гора Афон, где тысячи монахов, отрешенные от мира и человеческих интересов, уже много веков безраздельно предаются молитве и созерцанию несотворенного света фаворского. Таким образом, вместо Церкви воинствующей, на Востоке была лишь Церковь *дезертирующая*.

Аскетизм есть необходимый элемент религиозной жизни; но, сведенная к этому единственному элементу, Церковь теряет свою жизненную силу и уже не может больше выполнять своего призвания в этом мире.

Византийцы на свой лад применяют евангельские слова: «Отдайте кесарево Кесарю и божие Богу». Богу — формула православной догмы, великолепие литургий, пустота отвлеченного созерцания. Кесарю — деятельная жизнь, все человеческие отношения, общество, история. Царство Божие ограничено храмом, кельею монаха, пещерою отшельника; все остальное — и даже Церковь, как только она выходит из монастыря,— подпадает безусловной и неограниченной власти светского монарха, выше которого нет ничего на земле. Таким образом, исключительно аскетическое понимание христианства необходимо приводит к цезарепапизму, к утверждению абсолютного Государства, поглощающего социальную функцию Церкви и оставляющего религиозной душе лишь личное удовлетворение в одинокой и бездеятельной добродетели. На христианском Востоке мы встречаемся с полным и резким разделением божеского и человеческого, а между тем их внутреннее единение было самой сущностью христианства.

Но как раз в то время, когда утонченные греки отбросили евангельскую жемчужину Царства Божия, ее поднял полудикий русский. Он нашел ее покрытой византийской пылью, и эту пыль вплоть до наших дней благоговейно хранят русские богословы, епископы, состоящие на службе у Государства, и светские бюрократы, правящие Церковью. Что же касается самой жемчужины, то она осталась сокрытой в душе русского народа. Но прежде чем отдать ее душе народной на хранение, Владимир Святой показал ее своим современникам во всей ее чистоте и блеске, как пророчество и залог наших грядущих судеб.

Для Владимира истинная религия не была, как для византийцев, отрицанием природы и человеческого общества, но возрождением их. Впрочем, он сам был живым примером этой положительной силы христианства, не разрушающей земной природы, но направляющей ее на служение более полному проявлению божественной благодати.

В дни своей языческой юности Владимир вел жизнь в высшей степени порочную и преступную. Честолюбивый и жестокий, он напал на своего старшего брата Ярополка, велел убить его и захватить его владения. Получив

отказ от княжны, к которой он сватался, он силой взял ее себе в жены, избив предварительно всех ее родственников. При этом, говорит летописец, он был ненасытен в разврате. Ревностный идолопоклонник, он приносил человеческие жертвы туземным богам. Когда он усомнился в силе идолов, он задумал перейти в магометанство, соблазненный главным образом раем Магомета с его *гуриями;* но он переменил свое мнение, узнав, что Коран запрещает крепкие напитки. «Руси есть веселье питье,— сказал он,— не можем без того быть».

Великий, бесстрашный во зле и заблуждении, доводивший всегда и все до конца, Владимир сохранил этот характер и в обращении своем. Он не стал византийским христианином, то есть христианином наполовину. Ему было в чем раскаиваться; но его раскаяние, как ни глубоко и искренно оно было, не побудило его замкнуться в одиночестве. Он принял христианство в его целом и был проникнут во всем своем существе нравственным и *социальным* духом Евангелия. Посмотрим же на простодушное, но верное изображение Владимира-христианина, сохраненное нам в летописи Нестора.

После своего крещения Владимир поставил в городе Василеве церковь Преображенья Господня. И сотворил он праздник великий: сварил триста провар меду, и созвал бояр своих, и посадников, старейшин по всем городам, и людей многих, и роздал убогим триста гривен. Праздновал князь дней восемь и возвратился в Киев на Успенье Святыя Богородицы, и там опять сотворил праздник великий, созвав бесчисленное множество народа. Видя, что народ его стал христианским, он радовался душою и телом, и праздновал эти дни (Преображенье и Успенье) ежегодно.

Ибо любил он слова Писания; однажды услыхал он чтение Евангелия: «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут»; и еще: «Продайте именья ваши и дайте нищим»; и еще: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где ржа истребляет и воры подкапывают, но собирайте себе сокровища на небе, где ни ржа не истребляет, ни воры не крадут»; и Давида, говорящего: «Блажен муж милующий и дающий». Слышал он и Соломона, говорящего: «Дающий нищему Богу взаймы дает». Услышав это, повелел он всякому нищему и убогому приходить на двор княжий и брать все, что ему нужно: питье и еду и куны[1]

[1] Куньи шкурки, заменявшие зачастую в те времена монетную единицу.

из казнохранилища. Он отдал еще и следующий приказ, говоря: «немощные и больные не могут дойти до двора моего»; а посему повелел он взять телеги, нагрузить их хлебом, мясом, рыбой, различными овощами, медом и квасом в бочках и возить их по городу, спрашивая: «где здесь больной или нищий, не могущий ходить?» — И таким раздавали все, что им было нужно.

Исполненный отеческой заботливости о малых и бедных, Владимир обращался как с истинными братьями с окружавшими его избранными людьми, советниками своими и дружиной. Совершеннейшее равенство и свобода царили при киевском дворе. Несмотря на новую связь России с Византийской империей, «священное и божественное величество» византийских *«базилевсов»* не отпечатлелось на русском князе. Нестор сохранил нам анекдот, прекрасно характеризующий чисто человечный дух нашей первобытной монархии. За одной из обильных трапез, которые Владимир ежедневно устраивал для своей дружины, гости, подпивши, стали ворчать на князя, говоря: «плохо нам приходится, мы едим деревянными ложками, а не серебряными». Владимир, услыхав это, велел выковать для всей своей дружины серебряные ложки, сказав: «Серебром и золотом я не добуду дружины, а с дружиной добуду и серебра и золота». Ибо Владимир, добавляет летописец, любил свою дружину и совещался с ней о делах государственных, о войнах и о строе земли.

Впрочем, после своего обращения Владимир предпринимал только оборонительные войны против туранских кочевников, совершавших постоянные набеги на его страну. «И он жил в мире с окольными князьями: с Болеславом Польским, с Стефаном Венгерским и Андрихом Чешским; и был между ними мир и любовь».

Вот, наконец, последняя черта, дополняющая образ истинно русского и истинно христианского монарха. «Владимир жил во страхе Божием; между тем умножилось число разбойников, и сказали епископы Владимиру: вот умножились разбойники; отчего ты не казнишь их? Он же ответил им: боюсь греха».

Мы не касаемся здесь вопроса о том, не ошибался ли Владимир в данном частном применении евангельских заповедей. Нам важно установить, что он *стремился* применять христианскую мораль ко всем вопросам общественного и политического характера. Он не хотел быть христианином только в частной своей жизни, он хотел быть им и как глава Государства, в деле внутреннего управле-

ния, а также в международных сношениях с остальным христианским миром. Верховным правилом его политики было не поддержание своей власти, не национальный интерес или национальное самолюбие, но правда, любовь и мир.

Владимир признал основное начало христианского Государства и завещал осуществление его русской истории. После него сын его Ярослав и внук его Владимир Мономах были истинно христианскими государями. Но, несмотря на их усилия, Киевская Русь, ослабленная братоубийственными раздорами в доме Рюрика, бессильна была осуществить свое призвание. Нашествие татар и перенесение национального центра на север придали новое направление нашему политическому развитию. Христианское Государство, только намеченное в Киеве, уступило место татарско-византийскому деспотизму Москвы и тевтонскому абсолютизму Санкт-Петербурга.

Какова же общая причина этого великого исторического отклонения? Отчего росток социального и политического христианства, посаженный на русскую почву девятьсот лет тому назад, так скоро уступил злотворным влияниям? Какая сила или какой злой рок подменил в христианской Руси идеал Владимира Святого идеалом Навуходоносора?

III

Бог вочеловечился в лице еврейского Мессии как раз в то время, когда человек стал богом в лице римского Кесаря. Иисус Христос не нападал на Кесаря и не оспаривал его власти; но Он возвестил истину о нем. Он сказал, что Кесарь не Бог и что власть Кесаря вне Царства Божия. Воздавать Кесарю той монетой, которую он чеканит, а остальное Богу,— это есть то, что теперь называют отделением Церкви от Государства, отделением необходимым, пока Кесарь язычник, и невозможным, как только он стал христианином. Христианин, будь он даже король или император, не может оставаться вне Царства Божия и противопоставлять свою власть власти Бога. Верховная заповедь «отдайте Божие Богу» безусловно обязательна для Кесаря, если он хочет быть христианином. Он тоже должен отдавать Божие Богу, то есть, прежде всего, верховную и безусловную власть на земле; ибо, чтобы действительно понять слово о Кесаре, обращенное Господом к врагам Его, когда Он шел на страдание, надо дополнить

его другим, более торжественным словом, сказанным Им по воскресении ученикам своим, представителям Его Церкви: «Дана мне *всякая* власть на небе и на *земле*» (Матфей, XXVIII, 18). Вот текст формальный и решающий, и он не может быть добросовестно истолкован двояко. Те, кто истинно веруют слову Христа, никогда не согласятся допустить возможность Государства, отделенного от Царства Божия, мирской власти, безусловно независимой и державной. Есть только одна власть на земле, и эта власть принадлежит не Кесарю, а Иисусу Христу. Если слово, сказанное о динарии, лишало Кесаря его божественности, то это новое слово лишает его *самодержавия*. Если он хочет царствовать на земле, то он не может царить собственной властью, а должен стать представителем Того, кому дана всякая власть на земле. Но как может перейти к нему подобное полномочие?

Открыв человечеству Царство Божие, которое не от мира сего, Иисус Христос дал и все необходимые средства для реализации этого Царства в мире. Возвестив в своей первосвященнической молитве совершенное единство всех как цель своего дела, Господь пожелал дать этому делу реальную и органическую основу, учредив свою видимую Церковь и дав ей, для ограждения ее единства, единого главу в лице святого Петра. Если можно найти в евангелиях указание на передачу полномочий, то только это. Никакая мирская власть не получила от Христа какой-либо санкции или какого-либо обетования. Иисус Христос основал только Церковь, и основал Он ее на монархической власти Петра: «Ты еси Петр, и на этом камне Я создам Церковь мою».

Таким образом, христианское Государство должно стоять в зависимости от Церкви, основанной Христом, а сама Церковь зависит от главы, Христом ей данного. В конечном счете христианский Кесарь лишь через Петра имеет участие в царской власти Христа. Он вообще не может иметь никакой власти помимо Того, кто облечен полнотой всякой власти, и не может царствовать помимо того, кому вручены ключи Царства. Чтобы быть христианским, Государство должно быть подчинено Церкви Христа; но, чтобы это подчинение не было фиктивным, Церковь должна быть независимой от Государства, она должна иметь центр единства вне Государства и над ним, она должна быть воистину Вселенской Церковью.

В 1885 году официальный документ, исходивший от русского правительства[1], объявил, что Восточная Церковь отреклась от своей власти и передала ее в руки царя. Никто из представителей официальной Церкви не выразил протеста против подобного утверждения[2], и все дальнейшие выступления нашего клира могут служить лишь подтверждением вышесказанного заявления. Впрочем, цезарепапистский манифест петербургских бюрократов был лишь формальным признанием уже совершившегося факта. Нельзя отрицать, что Восточная Церковь действительно отреклась от своей власти в пользу власти светской; спрашивается только, *имела ли она право это сделать* и может ли она после этого считаться представительницей Того, кому дана всякая власть на небе и на земле. Сколько ни терзайте евангельские тексты, относящиеся к тем вечным правам, которые Иисус Христос завещал своей Церкви, в них все равно не найдете права передачи этих полномочий в руки светской власти. Власть, заявляющая притязание заместить Церковь в земном ее призвании, должна была бы по крайней мере получить одинаковые с ней обетования прочности.

Мы не думаем, чтобы наши иерархи отказались добровольно и по зрелому размышлению от своих церковных прав. Но если Восточная Церковь потеряла в силу известных событий то, что принадлежало ей в силу божественного права, то очевидно, что врата адовы одолели ее и что, следовательно, она, *в своей отдельности,* не есть незыблемая Церковь, основанная Христом.

Мы не желаем также делать светское правительство ответственным за ненормальное положение Церкви в Государстве. Это последнее было право, когда отстаивало свою независимость и свое главенство против духовной власти, представлявшей лишь частичную и национальную Церковь, *разобщенную* с великой христианской общиной. Когда утверждают, что Государство должно подчиниться

---

[1] Правила о государственных экзаменах по юридическому факультету.

[2] В России нашелся лишь один писатель-мирянин, не занимавший никакого официального положения, который отнесся критически к сказанному документу. Эта критика последовала без благословения кого-либо из предстоятелей русской церкви и не удостоилась поддержки с их стороны; она выражала только личные чувства автора и своим одиночеством еще более подчеркнула плачевное положение религии в России.

Церкви, то при этом всегда имеют в виду Церковь *единую, нераздельную и вселенскую,* основанную Христом.

Управление какой-либой отдельной *национальной* Церкви есть лишь историческое и чисто человеческое учреждение. Тогда как глава Государства есть законный представитель нации *как таковой,* и иерархия, которая хочет быть национальной и только национальной, должна волей-неволей признавать светского государя своим безусловным владыкой. Сфера национального бытия может *в самой себе* иметь лишь один и единственный центр, главу Государства. Епископат какой-либо отдельной частной Церкви может, по отношению к Государству, притязать на верховенство апостольской власти лишь в том случае, если он действительно связывает нацию с вселенским или международным царством Христа. Национальная Церковь, если она не хочет покориться абсолютизму Государства, то есть перестать быть Церковью и сделаться департаментом гражданской администрации, необходимо должна иметь реальную опору вне Государства и нации; связанная с этой последней природными историческими узами, она должна в то же время, в своем качестве Церкви, входить в состав более широкого социального круга, с независимым центром и вселенской организацией, причем местная Церковь может быть лишь частным органом этой последней.

Лица, стоявшие во главе русской Церкви, не могли в борьбе с всепоглощающим абсолютизмом Государства опираться на свою религиозную метрополию, которая сама была не более как национальной Церковью, с давних пор порабощенной светской власти. Не религиозную свободу, а цезарепапизм унаследовали мы от Византии, где это антихристианское начало беспрепятственно развивалось после разделения церквей. Греческая иерархия, сама оттолкнув мощную опору, которую она дотоле находила в независимом центре Вселенской Церкви, оказалась оставленной на произвол Государства. До разделения, каждый раз, как греческие императоры вторгались в область духовную и угрожали свободе Церкви, представители этой последней — будь то святой Иоанн Златоуст, или святой Флавиан, или святой Максим Исповедник, или святой Феодор Студит, или святой патриарх Игнатий — обращались к международному центру христианства, прибегали к авторитету Державного Первосвятителя и находили в Риме верное убежище и непоколебимую опору их делу. Греческая Церковь в те времена была и сознавала себя

живой частью Церкви Вселенской,— частью, тесно связанной с великим общим центром единства — апостольским престолом Петра.

Эти отношения зависимости от преемника первоверховных апостолов, от священника Божия, эти чисто духовные, законные и исполненные достоинства отношения были заменены мирским, незаконным и унизительным порабощением простым мирянам и неверным.

Тут дело не в исторической случайности, но в логике вещей, неизбежно отъемлющей у всякой чисто национальной Церкви ее независимость и достоинство и налагающей на нее более или менее тяжелое, но всегда позорное иго светской власти.

Во всех странах, где Церковь сведена к национальному учреждению, светское правительство (будь то самодержавное или конституционное) пользуется безусловной полнотой всяческой власти, а церковная организация является лишь специальным министерством, зависящим от общегосударственной администрации. Национальное Государство здесь *реальное* и *законченное* тело, живущее собой и для себя, а Церковь есть только часть или, лучше сказать, одна сторона этого общественного организма,— часть или сторона, безусловно подчиненная политическому целому и существующая для себя только в абстракции.

Это рабство Церкви несовместимо с ее духовным достоинством, с ее божественным происхождением, с ее вселенским призванием. С другой стороны, рассуждение доказывает, а история подтверждает, что долговременное существование двух властей и двух правительств, равно независимых и державных, в пределах одной и той же земельной области, в границах одного национального Государства, безусловно невозможно. Такая *диархия* неизбежно приводит к антагонизму, который может закончиться лишь полным торжеством светской власти, ибо только она действительно представляет нацию, тогда как Церковь, по самой своей природе, не есть учреждение национальное и может стать таковым, лишь потеряв действительный смысл своего существования.

Владимир Святой, «радовавшийся в душе и в теле своем, видя, что народ его стал христианским», желавший быть отцом своих подданных и братом равных ему, постиг смысл Царства Божия, которое, по словам апостола,

есть «правда, мир и радость о Духе Святом» (Рим. XIV, 17). Но для осуществления Царства Божия в жизни социальной и политической, для создания истинно христианского государства, Россия должна была подчиниться установленному Христом порядку, вступить на открытый Им путь. Этот порядок и этот путь — церковная монархия. Чтобы быть христианским, национальное Государство должно получить свою санкцию от духовной власти, воистину вселенской и существующей по божественному праву.

Христианское Государство есть Государство, вносящее, по мере средств своих, религиозное и нравственное начало христианства во все отношения общественной жизни. Оно есть главное орудие, при помощи которого христианская религия должна осуществить свое *социальное* дело. А так как это дело по самому существу своему есть дело *вселенское,* то и христианское Государство не может ограничиться защитой эгоистических и исключительных интересов отдельной нации, но должно направить национальные силы, находящиеся в его распоряжении, на служение всему христианскому миру.

Но интересы христианского мира не поручены непосредственно национальному Государству; поэтому, если оно желает послужить им, Государство должно подчиниться международному учреждению, действительно представляющему христианскую вселенную, то есть кафолической Церкви. Глава христианского Государства должен быть сыном Церкви. Но дабы он мог им быть на самом деле, Церковь должна иметь власть независимую и по существу своему стоящую выше власти Государства. При всей доброй воле, светский монарх не может быть истинным сыном Церкви, раз он в то же время глава ее и правит ею при посредстве своих чиновников.

Если национальное Государство самоутверждается как *законченное* и самодовлеющее социальное тело, оно не может более входить как живой член в состав вселенского тела Христова. А если оно вне этого тела, оно уже не есть христианское Государство и лишь возобновляет в лице своем языческий цезаризм.

Церковь в России, лишенная всякой точки опоры, всякого центра единства вне национального Государства, по необходимости подпала в конце концов светской власти, а эта последняя, не имея более ничего на земле выше себя, не получая ниоткуда религиозной власти, с неменьшей необходимостью пришла к антихристианскому абсо-

лютизму. Мы знаем теперь, какая власть и какой злой рок мешали до сих пор России осуществить идеал христианского Государства, завещанный ей Владимиром Святым: то была роковая власть национального обособления, приведшая нашу церковь к рабству, а наше Государство к цезарепапистскому деспотизму. Если мы даже допустим, что с исторической точки зрения это обособление было в свое время полезно для России, дав больше свободы естественному развитию ее национальных сил, то во всяком случае следует признать, что материальный рост русского народа достиг в настоящее время своего предела. Она представляет социальное тело в 110 миллионов душ, пользующееся гражданскими правами с 1861 года. Пришло время для этой необъятной национальной силы вступить сознательно и свободно во вселенское тело Христово.

Для этого ей необходимо отказаться от двух вещей, представляющих в сущности одно: от порабощения национальной церкви и от абсолютизма Государства. Мы верим, что Россия откажется от них, и имеем основания для такой веры. Существуют от 12 до 15 миллионов русских, предки которых в семнадцатом столетии, проникнутые истинной идеей Церкви (которой они не могли, однако, по неведению дать практического применения), восстали против официальной церкви Московского государства. Большая и наиболее последовательная часть этих раскольников превосходно выразила самую сущность нашего национального вопроса, заявив, что цезарепапистское Государство и официальная Церковь как его орудие представляют царство антихриста.

Не доказывает ли подобное суждение (преувеличенное по своей форме, но совершенно справедливое по существу), произнесенное весьма невежественными и стоявшими вне всякого постороннего влияния крестьянами, что душа русского народа не была окончательно захвачена византийским поклонением идолу государственности и что подновленный кумир языческой монархии не одолел веры Владимира Святого. За религиозным протестом семнадцатого века последовала реформа Петра Великого, давшая России науку и все средства для умственного развития.

Наше дело приложить эти средства возросшей культуры к разрешению великого церковного вопроса, который безуспешно был поднят нашими раскольниками два века

тому назад. У них не было недостатка в доброй воле, но им недоставало знаний.

У нас есть эти знания, или мы, по крайней мере, можем приобрести их, но хватит ли у нас доброй воли? Если мы исполним свой долг, смысл бытия России станет ясен и понятны будут ее исторические судьбины: живой росток христианского Государства в начале; затем в течение долгих веков тяжелая работа материального приуготовления, физического роста, создания могучего и централизованного Государства; затем великая проблема Церкви, глубоко почувствованная и бурно поднятая, но не получившая действительного разрешения благодаря отсутствию умственной культуры. Восполнить этот недостаток призвано было провиденциальное дело великого реформатора, проведшего национальный дух через школу европейской науки. И, наконец, теперь — по выходе из этой школы — сильная и разумная Россия, призванная подтвердить крещение, полученное ею девять веков тому назад, добровольным отказом от дурного начала эгоизма и национального обособления и открытым признанием себя тем, чем она должна быть и что она есть в глубине души своей, — живой и нераздельный частью великого вселенского единства.

ОТВЕТ НА КОРРЕСПОНДЕНЦИЮ ИЗ КРАКОВА

Я считаю полезным указать на некоторые неточности и прискорбные проблемы в статье, озаглавленной: *«Взгляд на религиозную историю России по поводу статей г. Соловьева»* («L'Univers», 18 сентября).

Известно и бесспорно, что Россия приняла христианство до окончательного отделения греческой Церкви (при патриархе Михаиле Керулларии в 1054 году). Год нашего национального крещения (988) является достаточным доказательством этого факта. Известно и бесспорно, что прошло еще несколько десятков лет, прежде чем высшее духовенство России стало de facto на сторону своих византийских духовных вождей. Можно было бы привести в подтверждение этого целый ряд доводов, но приведенное автором празднование дня памяти святого Николая уже одно может служить достаточным доказательством.

Наконец, известно и бесспорно, что флорентийская уния, подписанная от лица России Исидором, митрополитом Киевским и Московским, отвергнута была скорее самовольным действием светского государя, великого князя Василия Темного (краковский автор называет вместо него его сына, Ивана III), чем правильным актом русской Церкви. Вывод, который следует сделать из этих фактов (и который можно было бы подкрепить рядом других соображений) — это, что Россия не состоит в формальном и правильном разделении с католической Церковью, что в этом отношении она пребывает в неопределенном и ненормальном состоянии, в высшей степени благоприятном для дела соединения. Но независимо от этого положения, которое мы считаем непоколебимым, краковский автор выставляет и пытается доказать два утверждения, столь же мало обоснованных, как и знаменитая этнологическая теория о туранском происхождении Северной Руси. Он утверждает, во-первых, что Россия приняла христианскую религию не от греков и что русская Церковь, организован-

ная римскими легатами, никогда не была подчинена законной юрисдикции патриархов константинопольских; и, во-вторых, что в настоящее время русский народ Украйны и Подолии, представленный *студистами*, не только не повинен в схизме, но хранит веру первых христиан, тогда как, с другой стороны, «даже трудно признать так называемое *православие* русских за христианскую религию».

Что касается первого из сказанных положений (отношения между русской Церковью и Церковью греческой), то главным и решающим дело вопросом является, как и кем были рукоположены киевские митрополиты, первосвятители всея Руси, от кого они приняли свою иерархическую власть. Безусловно достоверно (и ни один из излюбленных автором историков не выразил ни малейшего сомнения по этому поводу), что в первые века существования нашей Церкви киевские митрополиты, если только они сами не были греками, непосредственно присланными к нам из Византии, неизменно отправлялись в царствующий град, чтобы получить от греческого патриарха окончательное утверждение. Этому достоверному и общеизвестному факту краковский автор хочет противопоставить смутные сношения между Римом и Киевом при Владимире Святом. Отсутствие точных сведений об этих сношениях не мешает нашему автору выступать с весьма смелыми утверждениями. «Между Святым Престолом и могущественным князем России велись весьма важные переговоры... Несомненно, что в этих переговорах шла речь об устроении русской Церкви... Владимир пребыл верным *римскому культу* и папству до дня своей смерти», что доказывается почестями, оказанными в Киеве отцу Бруно. «Костомаров и Иловайский приводят подробности этого торжественного приема».

Велись весьма важные переговоры между Святым Престолом и Россией при императорах Николае, Александре II и Александре III. И в 1883 году мы видели в Москве нунция Святого Отца.

Не было недостатка в торжественных приемах, и Костомаровы и Иловайские веков грядущих, быть может, поведают о них. Но едва ли они скажут, что император Александр остался верен римскому культу и что русская Церковь была организована преосвященным Ваннутелли.

Хотя и признавая, что мы приняли христианство до разделения церквей, в эпоху, когда греки были равно православными и католиками, ученый автор тем не менее думает, что «Россия приняла не греческую религию, а бол-

гарскую». Он основывает этот вывод на нашей болгарской литургии и на кириллице. Эта литургия, по его мнению, не могла быть нам дана Византией, «ибо греческая Церковь не потерпела у самих болгар, после того как увлекла их в великий раскол, литургии на родном языке, но принудила их заменить ее греческой литургией». Это последнее утверждение неверно. Автор распространяет на всю Болгарию частичные попытки эллинизации, не всегда удававшиеся даже в епархиях со смешанным населением. Болгария не только не изменила своему литургическому языку, но даже неоднократно и с успехом боролась за полную церковную независимость в форме автокефального экзархата. Но, чтоб вернуться к России — которая, по словам нашего автора, получила от Рима болгарскую религию,— спрашивается, когда же она стала тем, что она есть?

Автор говорит, что последнее ему неизвестно; но к этому признанию, вполне естественному в столь темном и сложном вопросе, он прибавляет такую фразу: «По всей вероятности, в целях ограждения своего единства, высшее русское духовенство избрало из своей среды патриарха, неизвестно в какую эпоху». На этот раз речь идет об историческом событии, сравнительно недавнем, точная дата которого вполне известна и документально подтверждена. Русская Церковь обращена в патриархат в последние годы шестнадцатого века, в номинальное царствование Федора Ивановича, слабоумного сына Ивана Грозного, при правлении и по инициативе Бориса Годунова, избранного царем по смерти его зятя Федора. Первого автокефального патриарха Московского и всея Руси звали Иовом, и его церковная независимость была торжественно признана Церковью-матерью в лице греческого патриарха Иеремии, прибывшего на этот предмет в Москву. Московский патриархат просуществовал около столетия и был заменен при Петре Великом Санкт-Петербургским синодом.

Что касается утверждения краковского автора относительно религиозного положения русского народа в настоящее время, то, ввиду того, что оно высказано в статье совершенно голословно, достаточно будет противопоставить ему несколько положений, не лишенных важности с точки зрения возможности соединения Церквей и представляющих материал для дальнейшего обсуждения вопроса. Вот эти положения:

1. — Русская религия, если понимать под этим термином веру народную и богослужение, вполне православна и кафолична.

2. — Ложные и антикафолические учения, преподаваемые у нас в семинариях и духовных академиях, не имеют характера обязательности для тела русской Церкви и нимало не затрагивают веру народную.

3. — Церковное управление в России, незаконное, схизматическое и подпавшее (lata sententia) анафеме по третьему канону Седьмого Вселенского собора,—формально отвергается значительной частью православной России (староверами) и терпится остальными поневоле и за неимением лучшего.

Приношу краковскому автору мою благодарность за ту доброжелательность, с которой он отнесся ко мне лично в своей статье. Не буду останавливаться на некоторых неточностях в его сведениях относительно меня — это не представляет никакого общего интереса. Но не могу не выразить моего искреннего и глубокого сожаления по поводу тех малодоброжелательных чувств, которые он, по-видимому, питает к огромному большинству русского народа. Он делает этот народ ответственным за цезарепапизм, который его угнетает и против которого он всегда протестовал. Победоносцевы и Толстые столь же мало являются представителями России, как Флоке, Гобле и Фрейсине — представителями Франции.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ ЖУРНАЛА «PRZEGLĄD POLSKI»

В статье «Głos sumienia z Rosyi» («Przegląd Polski», январь 1889) граф Тарновский воздает неоправданную честь моей брошюре «Русская идея», что не совсем справедливо по отношению к ее автору. Эта брошюра была для меня не попыткой серьезного изложения своих мыслей, но, скорее, попыткою их краткого выражения. Ибо брошюра эта лишь резюмирует содержание большого труда — «Россия и Вселенская Церковь», который я собираюсь издать и в котором даю своим идеям систематическое изложение. Но поскольку парижский издатель, которому я сдал свой труд еще в ноябре прошлого года, не торопится с выпуском его в свет, я чувствую себя обязанным подробно ответить на возражения моего почтенного критика. Поэтому мне придется выявить как наши действительные расхождения, так и случайные недоразумения, естественные ввиду неполноты и отрывочности всего того, что было изложено в упомянутой брошюре.

В статье графа Тарновского я обнаруживаю три пункта, по которым следовало бы объясниться. Это —

миссия России,

идея христианского пророчества и, наконец,—

польский вопрос.

Обязанность трудиться ради христианской организации человечества есть общая обязанность всех наций, возрожденных во Христе. Но характер участия каждой христианской страны в этой общей работе зависит от сил и естественных качеств данной нации и прежде всего от тех исторических условий, в которых она находится.

И первое практическое условие, которому должно удовлетворять человеческое общество, чтобы быть обществом, по-христиански организованным,— это согласованность мирской власти с авторитетом духовным, государства — с Церковью, с Царством Христовым и с Его священством. Чтобы между этими двумя сферами существовали отношения нравственные и свободные, соответствующие

христианской идее, необходимо, чтобы в каждой из обеих сторон полнота власти сосредоточивалась в живой человеческой личности. Полнота же подлинной священнической власти выражена в Папстве, тогда как полнота власти государственной в христианском мире реально представлена в наши дни лишь в российской монархии. Как папа есть единственный христианский иерарх воистину суверенный, т. е. независимый от какого бы то ни было людского авторитета, так и российский император есть единственный воистину суверенный христианский государь, также независимый от всякой людской власти. Таков простой и объективный факт, так что патриотизм здесь ни при чем. Будь я поляком, испанцем или англичанином — этот факт сохранял бы для меня всю свою непреложность. А важность его усугубляется еще и тем, не менее очевидным фактом, что из всех христианских стран именно нынешняя Россия являет собой самую мощную этническую массу и самую сплоченную политическую силу. Однако же ни государственная мощь и ни естественная величина народа, взятые сами по себе, не гарантируют России непререкаемой привилегии на высшую миссию. Это — лишь благоприятные условия, налагающие на государя и на нацию некую особую *обязанность* в отношении христианского человечества в целом, и будущее России зависит решающим образом не от физической ее мощи и исторических преимуществ, но от тех *нравственных действий,* через которые она может направлять свою мощь и свои преимущества на службу добрым или злым целям. Все то, что я сказал о великой миссии моей родины,— не *прорицание* (prédiction), но *проповедь* (prédication). Я не *предсказываю* события, которые должны произойти, но *проповедую* действия, которые надо *совершить.* Я говорю о своем народе лишь в том смысле, что *если* он употребит во благо те качества и те силы, что даны ему Провидением, то он сыграет в работе Бога над историей ту положительную роль, которая соответствовала бы его качествам и была бы ему по силам. Но будь силы России даже бóльшими, чем они есть на самом деле,— они не спасут эту страну от упадка и гибели, если она направит эти силы на антихристианский путь национального эгоизма. Я несказанно далек от того исторического фатализма, который полагает, что России с абсолютной неизбежностью предназначено положить начало христианскому государству и что эта задача не может быть возложена на какую-либо другую нацию. Я лишь *заявляю* — ибо это не только лич-

ное мнение, но и положительный факт,— что Российская империя располагает бо́льшими, нежели у какого-либо другого государства, естественными возможностями продолжить дело Константина и Карла Великого. Но она исполнит этот свой долг, лишь воссоединив Восток со Вселенской Церковью и введя христианский принцип в свою внутреннюю и внешнюю политику. И лишь в этом случае она сможет стать во главе остальных европейских народов в деле решения социальных проблем христианства — решения *более легкого и более полного,* нежели то, которого мог бы достичь Запад, предоставленный самому себе. Но ежели Россия уклонится от служения Богу — Он сможет обойтись и без нее.

Обращает на себя внимание, что граф Тарновский сделал попытку отождествления моей русской идеи с польским мессианизмом. Последний усматривал в Польше собирательного Христа, непреложного Спасителя человечества, тогда как для меня Россия — своего рода второй Израиль, который может разделить и жребий первого. Но не настаиваю на этом сравнении, ибо оно не совсем точно. Речь у меня — не об избранном народе и не о привилегированном народе, но о народе, который силою своего определенного исторического положения имеет и определенные исторические обязанности. И если допустить — да и трудно не допустить,— что коль скоро воссоединение Восточной Церкви с Церковью Запада входит в общий план христианской политики, то очевидно, что именно Россия, а не Испания или Америка призвана сыграть главную роль в этом событии. Я ничего не могу изменить в тех исторических обстоятельствах, которые определяют обязанности России по отношению к христианскому человечеству, и мои патриотические чувства вдохновляются лишь желанием видеть свою страну хорошо исполнившей свой долг.

Для польских мессианистов родина была не только предметом любви, что естественно и нравственно обязательно,— она была для них предметом веры и культа. Но это — некий вид идолопоклонства. Даже приняв во внимание все смягчающие, обстоятельства, нельзя не усмотреть в нем глубокое заблуждение, и я счастлив видеть, что в наши дни для лучших представителей польской нации — таких, как граф Тарновский,— мессианизм стал уже ein überwunderer Standpunkt. Со своей же стороны, готов подписаться под всеми возражениями моего почтенного критика против моих же собственных претен-

зий по части русского мессианизма. Совершенно ясно, что в этом пункте между нами произошло лишь простое недоразумение.

Не хотел бы особо задерживаться на проблеме христианского пророчества. Прежде всего — об ошибочном в корне утверждении графа Тарновского: «Мы-то полагали,— пишет он,— что по пришествии Господа Христа пророков уже не было, что Бог ни одного не призвал, что потребности в них уже не было, ибо уж не о чем было пророчествовать». Такое утверждение противоречит прямому тексту ап. Павла, который учит нас, что в Христианской Церкви Бог утвердил пророков как особый вид служения, отличный от служения апостолов и учителей (I Кор. XII, 28: kai hous men etheto ho Theos en tē ekklēsia prōton apostołous, deuteron prophētas, triton didaskałous).

Мы знаем, что жертвы Ветхого Завета упразднены, а точнее, заменены Голгофскою Жертвою, вечно продолжающеюся в таинстве Литургии; что священство Аароново отменено, или заменено во священстве Иисуса Христа, Который передал его Своим апостолам и наследникам до скончания века. Но когда, как и кем было отменено или заменено пророчество — этот важнейший орган Св. Духа в человечестве, этот венец теократического здания?

Однако же граф Тарновский хотел бы доказать не только то, что не бывает истинных пророков в христианстве, но и то, что их и быть не может: «Dlatego,— говорит он,— że tych proroków mogłoby być wielu, każdy miałby się za prawdziwego, każdy znalazłby jakąś iłość wiernych, a kto miałby poznawać i sądzić, który z nich naprawdę prawdziwy? Mamy przecież doświadczenie i wiemy, że prorokiem byl nasz Towiański, prorokiem każdy, założyciel nowej sekty religijnej w Americe, prorokiem może ogłosić się ksiądz Hyacynt Loyson i prorokiem Lamennais; od najgłębszych i najpoważniejszych do najpłytszych, każdy mistyk, każdy człowiek miotany religijną wątpliwością, móglby wziąć się za proroka» и т. д. Но я не могу понять, каким образом существование лжепророков может препятствовать существованию пророков истинных. Библия показывает нам, что предостаточно было лжепророков в Израиле и что за истинных принимали их народные массы, государи и священники,— но следует ли из этого, что пророчества Ветхого Завета были химерою? Любая форма власти и служения может навлекать на себя узурпацию и извращение. Были Лжедмитрии и Лжепетры Третьи, да и Церковь многократно сквернилась антипапами. Но и во священст-

ве и в политической организации случаи подлогов и иллюзий куда чаще, нежели случаи лжепророчества. Как и во времена Ветхого Завета, это связано с особой трудностью, вытекающей из самого характера пророчества. Ибо последнее есть служение свободное и вдохновенное, обращенное исключительно к внутреннему миру, к совести, к имманентному для человека чувству Божественного. В деятельности пророка как таковой нет ничего условного, формального или принудительного: основа его — Дух, Который веет, где хочет. Совершенство религии в свободе и совершенство свободы в религии — вот подлинная причина пророчества.

В ходе своего отклика граф Тарновский сделал мне упрек по части фразы о «польских притязаниях». И я попытаюсь изложить здесь свои взгляды напрямую, тем паче, что проблема эта в книге моей не затрагивалась. Восстановление великого королевства польского, которое захватывало бы от 15 до 20 миллионов русских людей, — такое восстановление основывалось бы исключительно на так называемом *историческом праве.* И оно не кажется мне ни возможным, ни справедливым. Всякое господство одного народа над другим *против его воли* есть тирания, которую нельзя оправдывать археологическими воспоминаниями. Я вполне допускаю, что принцип всеобщей подачи голосов вовсе не годится в качестве постоянного принципа хорошо поставленного правления. Но если речь идет о том, какой нации или какому государству принадлежать населению какого-то края, — то единственное и разумное средство решения вопроса — спросить у самого населения.

Мне нет необходимости доказывать, что я желаю Польше самой полной автономии, причем не только во имя справедливости и моих польских симпатий, но и во имя моего русского патриотизма, который не так уж слеп, как это представляется моему почтенному критику. Что же касается чисто политической стороны вопроса, то должен признаться, что она занимает меня не очень глубоко. Ибо я не верю в будущность *самостоятельных государств.* Ведь одной европейской войны было бы достаточно, чтобы смести нынешние политические границы среди христианского человечества и уготовить пути для Всемирной монархии — Христовой, если государи и народы исполнят свой долг, или же, в противном случае, — антихристовой.

Польша как нация не погибла и не погибнет вовек. Перестав быть обособленным государством, государством для себя, она за последнюю сотню или полторы сотни лет опередила все остальные европейские нации. И уж если польский народ не оказался народом-Мессией, он стал народом-Пророком. Потеряв ложное единство эгоистического и обособленного национального существования, он предвосхитил идеальное будущее всего человечества: он — именно он первый — стал членом некоего незримого единства, что должно проявиться в конце времен. *Et erit unum ovile et unus pastor.*

Москва, 14 марта 1889.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

<газеты «Новое время»>

С удивлением узнавши из газет, что доцент здешней Духовной академии, иеромонах Антоний, читает публичные лекции на тему «о превосходстве православного христианства перед папистическим учением Владимира Соловьева» (или, по другой редакции, «о превосходстве учения православной церкви перед папистическими увлечениями Владимира Соловьева»), считаю необходимым заявить следующее:

1) Я никогда не менял вероисповедания, и едва ли о. Антоний имеет право отлучать меня от церкви.

2) Я всегда готов оправдать свои убеждения и показать в публичном споре, почему я уверен в полном своем согласии с православным учением, основанным на слове Божием, на определении семи вселенских соборов и на свидетельстве святых отцов и учителей церкви.

3) Я отклоняю от себя всякую ответственность за мысли и взгляды, которые приписываются мне на основании произвольных выводов и ссылок на отдельные места из сочинений, не находящихся в обращении среди русской публики, и по предметам, не подлежащим гласному обсуждению.

Владимир Соловьев

25 февраля 1890

ОТВЕТ НА ПУБЛИЧНЫЕ ЧТЕНИЯ о. иеромонаха АНТОНИЯ о «превосходстве православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьевым»

Приступая к «изложению и разбору» моей книги «La Russie et l'Eglise Universelle», о. иеромонах Антоний делает такое заявление: «Мы не будем касаться ни исторических, ни библейско-экзегетических, ни метафизических обоснований и доказательств, коими автор хочет подкрепить свою систему»[1].

Этим задача критики весьма облегчается и упрощается, но едва ли с какою-нибудь пользой для дела. Те соображения, которыми досточтимый отец объясняет свое воздержание от научных элементов спора, не кажутся мне достаточными. Что по вопросу о церковном управлении спорящие стороны ссылаются на одни и те же места Св<ященного> Писания, на одни и те же события церковной истории[2] — это замечание отчасти справедливо. Но что же отсюда следует? Во всякой тяжбе обе тяжущиеся стороны стараются истолковать в свою пользу и закон и факты; спрашивается только, которая из двух в состоянии это сделать основательно и правдиво. «Да, конечно, ни одно вероисповедание не основывается на диалектике, но получает свою жизненную силу чрез начертание известного нового уклада религиозной жизни, который и воздействует на совесть или на страсти человеческие и привлекает к себе или тех, которые подчиняются голосу совести, или тех, которые влекутся страстями»[3]. И это замечание также отчасти справедливо, но не видно, как оно относится к делу. Ведь о. Антонию вовсе не приходится основывать какое-нибудь вероисповедание или сообщать ему жизнен-

---

[1] «Прев<осходство> прав<ославия>», стр. 5. (Ссылаюсь на страницы отдельного оттиска).

[2] Там же.

[3] Там же.

ную силу чрез начертание известного нового уклада религиозной жизни. Его задача гораздо проще, скромнее и определеннее: нужно только опровергнуть мой взгляд на церковь, показавши его ложность. Не вижу, как это можно сделать без диалектики и притом не касаясь ни церковно-исторических, ни библейско-экзегетических, ни метафизических обоснований и доказательств, на которых опирается мой взгляд. Устраняя все это, о. Антоний обещает сосредоточить свое внимание на раскрытии моего положительного религиозно-церковного идеала и на его оценке с православной точки зрения. К сожалению, не только никакого раскрытия, но даже ни одного намека на мой религиозно-церковный идеал я не нашел в брошюре моего досточтимого противника. Итак, мне приходится прежде всего изложить в кратких словах этот идеал, о котором о. Антоний ничего не сообщил своим слушателям и читателям[1].

Как человек вообще создан по образу и подобию Божию, так человек собирательный — человечество, или вселенская церковь (в широком смысле этого слова) должна созидаться по образу и подобию истинного Бога. Если вещественную скинию Ветхого Завета нужно было соорудить по тому образу, который был показан Моисею на горе, то тем более живая скиния Нового Завета должна иметь в себе образ и подобие божественной жизни. Истинное Божество равно возвышается и над исключительным подавляющим единством мусульманского Аллаха, и над случайною неопределенною множественностью языческих богов. Истинный Бог есть триединый, вечно торжествующий над всеми раздвоениями и противоречиями бытия в трояком обладании своего совершенства, или полноты своей жизни: 1) вечно предполагая эту полноту как абсолютно-сущее или положительную мощь всякого бытия (Божество как единое нерожденное, или Отец); 2) вечно представляя ее себе в абсолютном причинном акте, в котором производимое всецело равно и неразлучно связано с производителем (Божество как единое рожденное, или Сын); наконец 3) вечно испытывая эту полноту в состоянии абсолютного самочувствия как не исто-

---

[1] Если о. Антоний не хотел повторять того, что было им сказано в разборе брошюры «L'idée Russe», то ему следовало бы во всяком случае упомянуть, что я и в книге своей излагаю (полнее и подробнее) тот же самый идеал церковного триединства. Его изложению и обоснованию посвящена вся третья (большая) часть моей книги.

щаемую актом рождения, но непрерывно возобновляющуюся в своем источнике силу жизни и блаженства (Божество как единое исходящее, или Дух Святой). Здесь полное единство без подчинения, и определенные различия — без отделения. Таков образ истинной жизни; по нему же созидается и вселенская церковь, соединяющая с Богом всю жизнь человечества в трех ее основных сферах — собственно религиозной, политической и общественной — чрез троякое служение Христово: священническое, царское и пророческое.

Нет и не может быть в христианском мире никакого другого источника законной власти, кроме Христа, сказавшего: дадеся ми *всяка власть* на небеси *и на земли*. Он есть единый в собственном смысле священник, царь и пророк. Но если несомненно, что для *явного* действия своего в *видимой* церкви священническая власть Христова пользуется особыми человеческими служителями, освященными благодатию Божиею, то нет никакого основания отрицать, что и царская власть Христова и сила пророческого духа Его для явного обнаружения своего в видимой церкви также употребляют соответственные орудия человеческие, также снабженные особыми дарами свыше, хотя и не теми, какие принадлежат священству. И действительно, в мире христианском кроме архиереев и священников были и доныне существуют христианские цари и правители, а равно и вдохновенные двигатели свободной жизни общества в духе истины. Этих последних деятелей должно, по-моему, называть пророками; но если кому угодно называть их религиозными гениями или как-нибудь иначе, то сила вещи от этого не изменяется.

В этом всецерковном триединстве — священноначалия, царства и пророчества, — так же как и в его божественном прообразе, не может быть ни подчинения, ни смешения, ни разделения, ни соперничества; а должно быть различение (но не разлучение) трех отношений в одной сущности, трех самостоятельных органов в одном целом, трех отправлений и служений в одном общем деле. Что в историческом развитии христианского мира три власти, в особенности же две первые, соперничали и враждовали друг с другом, что церковь (в тесном смысле) и государство стремились господствовать друг над другом или по крайней мере отделиться и отделаться друг от друга, — это факт. Но ведь мы рассуждаем с о. Антонием о религиозно-церковном идеале. И с этой точки зрения, говорю я в своей книге, «вопрос о преобладании (supré-

matie) между двумя властями падает сам собою: чем более они становятся такими, какими должны быть, тем более они делаются равны между собою и обоюдно свободны. Когда государство, хотя и ограничиваясь областью светской власти, испрашивает и получает свою нравственную санкцию от церкви, а эта последняя, утверждаясь как высший духовный авторитет, доверяет свое наружное действие государству, тогда между обоими образуется внутренняя связь, взаимная зависимость, а между тем всякое столкновение и всякое давление одинаково устраняются. Поскольку церковь хранит и изъясняет закон божественный, а государство прилежит к исполнению этого закона, преобразуя социальный порядок по христианской идее, создавая практические условия и способы для реализации богочеловеческой жизни в *совокупности* земного существования,— постольку должно, очевидно, исчезнуть всякое противоборство принципов и интересов, оставляя место лишь мирному разделению труда в одной общей задаче»[1].

Ложное и пагубное противоречие между духовным началом и светским, между священным и мирским, разрешается в идее христианского *общества,* для которого необходимы и церковь и государство, но которое прямых своих представителей и двигателей имеет в пророках (по моей терминологии). «Христос не для того соединил божественное и человеческое в Своем собственном лице, чтобы оставить их разделенными в Своем социальном теле. Первосвященник, царь и пророк — Он дал христианскому обществу его абсолютную форму в тройственном единоначалии. Основавши церковь на Своем священстве, освятивши государство Своим царством, Он уготовал также их единство и солидарный прогресс, оставив миру свободное и живое действие Своего пророческого духа. Итак, должно допустить в христианском мире третье главное служение — синтетическое единство двух первых,— предлагающее церкви и государству совершенный идеал обоженного человечества как высшую цель их обоюдного действия»[2].

Где же тут смешение общества с государством и внешнее подчинение государства церкви? Имея в виду божественный прообраз христианского человечества, я говорю далее, обращаясь к представителям священства: «Не под-

---

[1] «La Russie et l'Egl<ise> Universelle», pp. 316, 317.
[2] Там же, стр. 321.

чиняйтесь никогда светской власти, ибо Отец не может быть подчинен Сыну, *но не пытайтесь и поработить ее, ибо Сын свободен»*[1].

Но «государство,— утверждает о. Антоний,— никогда не может сделаться частью церкви»[2]. Без сомнения, так же как хлеб и вино никогда не могут сделаться частью тела и крови Христовых. Но пресуществиться, претвориться по существу и духу в церковь, оставаясь тем же по видимой своей форме, стать реальным носителем и проводником истины и любви Христовых во внешнем порядке жизни гражданской и международной, воплощать христианство в природно-социальном теле человечества — христианское государство может и должно. А что при этом оно само существенно изменяется, об этом я не считал нужным распространяться; ведь и хлеб и вино существенно изменяются в таинстве евхаристии. И если, однако же, нельзя служить обедни без вещественного хлеба и вина, то так же не может церковь христианская совершить своего всемирно-исторического богослужения без естественной помощи государства и общества человеческого. Если бы это государство и общество состояло из такого же пассивного вещества, из какого состоит хлеб и вино, то Христос мог бы одним словом претворить все политические и социальные учреждения в Свою вселенскую церковь, подобно тому, как Он одним словом священнослужителя претворяет жертвенные дары в Свое тело и кровь. Но так как государство и общества человеческие состоят из живых людей, которые должны свободно соединиться с Божеством, то и требуется воспитательный и очистительный процесс истории, который медленными и сплетенными путями ведет природное человечество к превращению в духовное. Об историческом процессе упоминает и о. Антоний; но в представлении о нем он ставит на одну доску собственно человеческую деятельность с такими физическими явлениями, как землетрясения, моровые язвы и т. п.[3]. Что и эти явления не случайны, что и они имеют провиденциальное влияние на жизнь человеческую — это несомненно; но считать их деятелями церковной жизни или функциями в социальном теле церкви, как это делает досточтимый критик, в высшей степени странно. Птичий помет, попавший в глаза

---

[1] Там же, стр. 324.

[2] «Превосх<одство> прав<ославия>», стр. 7.

[3] «Прев<осходство> прав<ославия>», стр. 21.

спящего Товии и лишивший его зрения, имел, конечно, важное провиденциальное значение в жизни этого старца, как оно и изъясняется в священной книге; но можно ли считать это засорение птичьим пометом за органическую функцию в теле Товии? Если Бог и ныне, после явления Христа, продолжает управлять нами посредством землетрясений и моровых язв, то это доказывает только, что цель вочеловечения Христова пока еще в нас не достигнута, что, впрочем, и так не подлежит сомнению. Цель же эта состоит в том, чтобы спасать мир при собственном свободном содействии человечества, воссоединенного с Богом во Христе. А собственно человеческое содействие Божьему делу (поскольку оно касается не спасения отдельной души, а всего мира) должно необходимо проявляться в известных постоянных учреждениях и определенных законах. Почему о. Антоний считает землетрясения и моровые язвы более достойными орудиями богочеловеческого действия, нежели церковные каноны или государственные постановления? Неужели потому, что в этих последних участвует человеческая воля? Но ведь человеческая воля есть именно то, что Богу всего дороже, с чем одним он и может соединиться. Увлекшись полемикою, мой почтенный противник забыл основную христианскую идею — свободного единения и взаимодействия Божьей воли с человеческою, а вместе с тем упустил из виду и существенное различие между общим божественным мироправлением (которое вне вопроса) и управлением церкви *как учреждения,* о чем только и должно было говорить.

В подобную же ошибку впадает о. Антоний и по поводу того, что я говорю о любви как основании церкви. Вот мои слова: «истинная вера может принадлежать не человеку отделенному и отъединенному от всех (isolé), а лишь всему человечеству в его единстве, причем индивидуальный человек участвует лишь как живой член вселенского тела. Но реальное и живое единство человеческого рода, не будучи непосредственно дано в порядке физическом, должно быть создано в порядке нравственном. Границы конечной индивидуальности в ее исключительном самоутверждении, границы естественного эгоизма должны быть разрушены *любовью,* дабы человек сделался сообразным Богу, который есть любовь. Но эта любовь, долженствующая превратить разрозненные дроби человеческого рода в реальное и живое единство — вселенскую церковь, эта любовь не может быть неопределенным (va-

gue), чисто субъективным и немощным чувством; она должна проявляться в постоянном и определенном действии, дающем внутреннему чувству объективную реальность»[1]. Кажется, ясно, что дело идет о любви *социальной,* низшие степени которой относятся к семейству и к народу, а высшая — ко вселенской церкви. Между тем о. Антоний рассуждает на нескольких страницах исключительно о любви индивидуальной, или, как он выражается, о любви к каждому встречному человеку, причем приписывает мне совершенно неправдоподобное утверждение, что такая любовь не нужна и даже невозможна. На самом же деле я говорил о невозможности любить *всех* (tous) поодиночке вне церковного единства, и мне любопытно было бы узнать, какой помимо этого способ нашел о. Антоний, чтобы «любить не словом и языком, но делом и истиною» те миллионы и миллиарды живых и умерших людей, с которыми он никогда не встречался и не встретится? Что же касается до «каждого встречного», то любить его можно и нужно, хотя иногда и трудно. Но такая случайная индивидуальная любовь при всей своей важности недостаточна, а потому и должна быть восполнена любовью социальною в различных ее степенях и видах.

Впрочем, в настоящем случае я был бы совершенно доволен, если бы о. Антоний, столкнувшись со мною по воле Провидения, оказал мне ту индивидуальную любовь «к каждому встречному», которую он считает единственно потребною. В силу этой любви ему следовало бы, во-первых, прежде публичного осуждения моей книги и причисления меня к еретикам и язычникам, прочесть и обсудить эту книгу с большим вниманием и беспристрастием, а во-вторых, ему не подобало бы предлагать мне для удовлетворения моих духовных потребностей участвовать в «благотворительных и просветительных обществах»[2], от которых да избавит Бог всякого, не желающего служить духу праздности. Вот воистину камень вместо хлеба и змея вместо рыбы! И неужели к этому в конце концов сводится тот истинный религиозно-церковный идеал, который досточтимый критик хотел противупоставить моему мнимо папистическому идеалу? Уж лучше было бы заняться церковно-историческим и библейско-экзегетическим изучением спорного вопроса.

---

[1] La R<ussie> et l'Egl<ise> U<niverselle>, p. 115.

[2] «Прев<осходство> прав<ославия>», стр. 32.

<ПРОТЕСТ ПРОТИВ АНТИСЕМИТИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ В ПЕЧАТИ>

Движение против еврейства, распространяемое русской печатью, представляет небывалое прежде нарушение самых основных требований справедливости и человеколюбия. Мы считаем нужным напомнить русскому обществу эти элементарные требования. Их забвение есть единственная причина так называемого еврейского вопроса, а простое и искреннее их принятие есть единственный путь к его разрешению.

1) Во всех племенах есть люди негодные и зловредные, но нет и не может быть негодного и зловредного племени, так как этим упразднялась бы личная нравственная ответственность, и потому всякое враждебное заявление или действие, обращенное против еврейства вообще и против евреев как таковых, показывает или безрассудное увлечение слепым национальным эгоизмом, или же личное своекорыстие и ни в каком случае оправдано быть не может.

2) Несправедливо возлагать ответственность на еврейство за те явления в его жизни, которые вызваны тысячелетними преследованиями евреев в Европе и теми ненормальными условиями, в которые этот народ был поставлен. Если в течение многих веков евреев насильно принуждали заниматься одним денежным делом, закрывая для них все другие роды деятельности, то нежелательные последствия такого исключительного направления еврейских сил никак не могут быть устранены дальнейшими стеснениями, которые только увековечивают прежний ненормальный порядок.

3) Принадлежность к семитическому племени и Моисееву закону не представляет собою ничего предосудительного, не может сама по себе служить основанием для особого гражданского положения евреев сравнительно с русскими подданными других племен и вероисповеданий. Так как русские евреи, принадлежащие к известным

сословиям, несут одинаковые повинности со всеми прочими представителями тех же сословий, то по справедливости они должны иметь и общие с ними права.

Сознание и применение этих элементарных истин важно и необходимо прежде всего для нас самих. Усиленное возбуждение племенной и религиозной вражды, столь противной духу христианства, подавляя чувства справедливости и человеколюбия, в корне развращает общество и может привести к нравственному одичанию, особенно при ныне уже заметном упадке гуманных идей и при слабости юридического начала в нашей жизни.

Вот почему уже из одного чувства национального самосохранения следует решительно осудить антисемитическое движение не только как безнравственное по существу, но и как крайне опасное для будущности России.

ПИСЬМО ИМПЕРАТОРУ АЛЕКСАНДРУ III

Ваше Императорское Величество
Всемилостивейший Государь!

Прибегаю к верховному суду и защите Вашего Величества против несправедливости, которой подвергаюсь со стороны некоторых учреждений. Меня лишают доброго имени и всяческими стеснениями принуждают перенести мою деятельность за границу. Умоляю Ваше Величество возвратить мне отнятую возможность служить родине по мере сил на том поприще, к которому имею призвание и способности.

Вот уже пятый год, как я не могу ничего серьезного печатать в России по вопросам религиозным, составляющим главный предмет моих занятий. Духовной цензурой безусловно запрещается даже то, что ею же было прежде разрешено и появлялось в русских духовных журналах. Изданная мною в славянских землях книга, состоящая главным образом из толкований на Библию в духе древних отцов и учителей Православной Церкви, запрещена без всяких объяснений. Я обращался к обер-прокурору Св<ятейшего> Синода с просьбой, чтобы мне были указаны те места книги, которые несогласны с православным вероучением, обещаясь исключить или исправить все такие места — но и в этой почтительной просьбе я не получил никакого удовлетворения, и запрещение осталось в силе. Если бы путем строгого научного обсуждения, в котором я мог бы с надлежащею свободою участвовать, мне было бы ясно показано, что взгляды, к которым я пришел через многолетнее изучение, ошибочны и противны истинной православной вере, я немедленно бы от них отказался, дорожа своим мнением лишь поскольку убежден в его истинности.

Лишенный возможности с пользою трудиться в области религиозной науки, я обратился к вопросам общественным и историческим. Издание, где я печатал об этих

предметах, подверглось характерному административному распоряжению, в котором я лично был обвинен в колебании исторических основ русской церкви, государства и народности. Это тяжкое и, смею думать, не заслуженное мною обвинение тем для меня обидно, что уроки, полученные мною от моего покойного отца, научили меня признавать и понимать все великое значение у нас монархической государственной власти, не только создавшей и возрастившей Россию политически, но и просветившей ее дважды: светом христианской веры при Святом Владимире и светом науки и образования при Петре Великом и его преемниках. А если я не мог по совести оставить некоторые явления в нашем прошлом без осуждения (с нравственной стороны), то такое осуждение, и еще гораздо более сильное, было уже давно высказано в истории Карамзина, которого никто за это не обвинял в колебании исторических основ русского государства.

Наконец, в самое последнее время, когда ввиду постоянного нарушения в русской печати государственного закона, строго воспрещающего возбуждать ненависть и презрение одной части населения против другой, я присоединился ко многим писателям и ученым, пожелавшим во имя справедливости и закона (и следуя уже бывшим в литературе примерам) выразить свое порицание нашей антисемитской печати, особенно виновной в таких злоупотреблениях, Министерство внутренних дел, основываясь на неверных слухах, не дозволило появиться этому заявлению, хотя оно относилось единственно к антисемитскому движению в печати и ничего противоправительственного не содержало.

Ваше Императорское Величество! Если обвинения, которым я подвергаюсь, справедливы, если я в самом деле показываю себя врагом церкви, государства и народа русского, то я подлежал бы каре как государственный преступник или, по меньшей мере, административной ссылке. Да и лучше было бы для меня самого полное лишение свободы, нежели та половинная свобода, которою пользуюсь. Мне дозволяется говорить, но только не о том, что всего важнее, позволяется выражать некоторые мнения, но запрещается сказать всю истину. Перед Вашею волей и законом, Государь, преклонился бы я безропотно. Но когда некоторые подданные по собственному усмотрению заглушают голос других, они тем самым, хотя и ненамеренно, ограничивают полноту самодержавной вла-

сти, умаляют ее благотворное действие. Да поможет Бог Вашему Величеству проявить всю силу этой власти, даровав России простор духовный, без которого не может она исполнить и своего всемирного призвания — вносить христианскую правду во все области общественной и национальной жизни.

Имею счастие быть

Вашего Императорского Величества
верноподданный

Владимир Соловьев

14 ноября 1890 г.

РУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ

(По поводу статьи Н. Я. Грота в «Вопросах философии и психологии»)

Последняя (январская) книга московского философского журнала начинается с весьма горячо и одушевленно написанного заявления редактора: «Еще о задачах журнала». Почтенный Н. Я. Грот самым решительным образом восстает против господствующего ныне общественного течения, против начала национальной исключительности. Он отвергает это направление во имя истинно национальной русской идеи, широкой и всеобъемлющей. Нам неизвестны ближайшие поводы к такому заявлению — Н. Я. Грот говорит о них только намеками,— но само заявление в высшей степени своевременно и отрадно, а поводам для него имя легион.

Радуясь этому прекрасному (по своей главной мысли) заявлению, мы, конечно, не станем требовать, чтобы почтенный автор на шести страницах с полною ясностью высказал до конца свой взгляд; он не мог иногда избежать известной неопределенности выражений и указаний. Считаю полезным и справедливым оградить некоторые из его мыслей, с которыми я вполне солидарен, от слишком легких возражений и неверных истолкований.

«Журнал наш,— пишет Н. Я. Грот,— пробуждая широкий обмен мыслей, может ускорить и облегчить созревание философских дарований, но не его дело становиться под знамя выработанных другою эпохою, большею частью заимствованных политических доктрин,— как не дело современных представителей этих отживающих доктрин, в свое время возникших на почве известных философских учений, предписывать свою политическую веру русским философам современности.

Да и что это за вера? Лучшие человеческие побуждения сплошь и рядом отрицаются, служение обществу истолковывается как исключительное служение злобам дня, интересам своего народа и племени или, еще хуже, партии, сословия, общественного класса. Самые идеи челове-

чества и человечности грубо осмеиваются, ненависть к ближнему без всякого стыда объявляется добродетелью, а любовь к людям — непростительной слабостью. Высокие замыслы достигнуть мира и единения между людьми отстраняются, как неосуществимые и вредные для общества утопии, ложь и лицемерие выдаются за проявление гражданской зрелости. Ввиду таких явлений неудивительно, что скептики ищут источника всяких чистых и добрых стремлений или в скрытых побуждениях эгоизма, или в традициях общественных движений, происходивших десятки лет тому назад, как будто ныне уже стало невозможно возникновение новых, чистых и добрых побуждений.

Все честные и серьезные люди, хотя бы и различных миросозерцаний, должны соединиться ввиду общего врага — тех паразитов мысли и общественного дела, которые думают запугать общество призраками прошлых ошибок и крайних увлечений, чтобы получить право на отрицание самых святых заветов прошедших поколений и лучших нравственных идеалов гениальных мыслителей всех веков.

Всего хуже то, что человеконенавистничество проповедуется у нас часто под знаменем православия и национальной идеи. А между тем идеалы русского самосознания, русского христианского мировоззрения всегда были иные.

Истинно русский человек, христианин, по убеждению лучших представителей русского самосознания, полон благоволения ко всему человеческому — к добру, красоте и правде в каждом смертном. Для него нет имен, нет званий и положений, а есть только другая человеческая личность, ищущая правды и добра, заключающая в себе искру Божию, которую следует найти, пробудить, истолковать.

Таким искателем искры Божией во всех людях, даже дурных и преступных, был наш русский мыслитель Достоевский. Достоевский — один из самых типических выразителей тех начал, которые, по нашему глубокому убеждению, должны лечь в основание нашей своеобразной, национальной, нравственной философии.

Миролюбие и кротость, любовь к идеальному и открытие образа Божия даже под оболочкою временной мерзости и позора — вот идеал русского мыслителя, мечта русской нравственной философии. Пусть невежественные гордецы глумятся над «человеком» и «человеческим», — они — не русские мыслители. Лицемерно скры-

ваясь под знаменем лжеправославия и народности, они совершенно чужды истинному духу русского христианского народа, так как самое превознесение идеи «православия» над идеею «христианства» и учением Христа, с точки зрения русского человека — кощунство. Если есть у нас что-нибудь особенное и поистине святое в преданиях народной мысли, то это, именно,— смирение, жажда духовного равенства, идея соборности сознания.

Всякое исключительное отстаивание своей личности, своей односторонней личной правды — есть грубое самозванство, есть подражание духу чуждому, иноземному. Всякое глумление над правдою только потому, что она *не моя* правда, есть оскорбление правды — вечной, общечеловеческой. Если русскому народу суждено получить значение в будущих судьбах человечества, то лишь как носителю великой истины взаимного дополнения духовных личностей, нравственного единения всех людей,— превознесенных и униженных, знающих и только ищущих знания и правды.

Пусть близорукие приверженцы начала личной и национальной исключительности проповедуют взаимную ненависть, нетерпимость, гнет над убеждениями и совестью,— русский философский журнал не пойдет за ними. Его задача — дать полный простор русской мысли, искренней проповеди человечного добра и вселенской правды, какие бы выражения она ни принимала».

Носителем идеалов русского народного самосознания, русского христианского мировоззрения Н. Я. Грот выставляет Достоевского. В минуты вдохновения этот гениальный писатель действительно провидел всечеловеческий идеал нашего народа. Не только по основному характеру своих воззрений он ближе старых славянофилов (не говоря уже о позднейшем национализме) подходил к этому идеалу, но он даже дал для него — в своей Пушкинской речи и в последнем № своего «Дневника» — совершенно верную, хотя и самую общую форму. Истина этой новой формулы была настолько ясна, что стойкий знаменоносец старого славянофильства И. С. Аксаков на минуту бросил свое знамя и торжественно объявил на пушкинском празднике, что спор между славянофильством и западничеством кончен, что все прежние противоречия разрешены и упразднены. На этом же празднике не только Аксаков похоронил исключительное славянофильство, но и М. Н. Катков говорил о мире и свободе и провозглашал тост: «Да здравствует разум, да скроется тьма». Увы!

это был только светлый праздник, и как скоро он забылся в наступивших за ним темных буднях! Прав оказался Тургенев, не поверивший миролюбию (в то время, однако, совершенно искреннему) Каткова; правым остался Толстой, не поехавший в Москву. Самому Достоевскому, если бы он прожил долго, предстояло великое и тяжкое испытание. Формула всеобъемлющего, всеединящего и всепримиряющего русского и христианского идеала была ими провозглашена при условиях необычайно торжественных.

Нужно было подумать о пути к осуществлению и оправданию этого идеала, нужно было прилагать его как высшую, решающую норму ко всем практическим вопросам общественной жизни, во имя его обличать и исправлять все, что ему не соответствовало в нашей действительности. А для такой работы, хотя бы только в литературной области, Достоевскому пришлось бы отказаться от множества закоренелых предрассудков, предвзятых идей и стихийных национальных инстинктов, которые в нем были и которые он высказывал в своих произведениях, не замечая их противоречия с провозглашенным им вселенским идеалом. Но русская жизнь скоро должна была подчеркнуть это противоречие, и Достоевский должен бы был решительно и окончательно отделаться от половины своих взглядов и мнений, переработать все свои частные мысли по той общей формуле, которую он возвестил в своей вдохновенной речи. Требовать такого духовного подвига было бы слишком жестоко от измученного жизнью шестидесятилетнего страдальца, который к тому же и в области идей был более прозорливцем и художником, нежели строго логичным последовательным мыслителем.

Из всех мыслей, высказанных в последнее время Львом Толстым, самою верною, вполне бесспорною (по крайней мере для всех верующих в благой Промысел) должно признать ту, что всякий человек умирает непременно в то самое время, когда это для него всего лучше. Всякому смертному дана справедливая мера испытаний, и смерть блюдет, чтобы эта мера не была нарушена. Смерть избавила Достоевского от непосильной внутренней борьбы. Но если память этого гениального прозорливца и страдальца сохранилась незапятнанною сознательным отречением от его лучших идеалов в пользу темного ила действительности, то противоречия между этими идеалами и многими непросветленными взглядами в его про-

изведениях так и остались неразрешенными, и никто из нас не может целиком принять его духовного наследия. Если мы согласны с Достоевским, что истинная сущность русского национального духа, его великое достоинство и преимущество состоят в том, что он может внутренно понимать все чужие элементы, любить их, перевоплощаться в них, если мы признаем русский народ вместе с Достоевским способным и призванным осуществить в братском союзе с прочими народами идеал всечеловечества — то мы уже никак не можем сочувствовать выходкам того же Достоевского против «жидов», поляков, французов, немцев, против всей Европы, против всех чужих исповеданий. И наоборот, если противники Н. Я. Грота могут по праву ссылаться в свою пользу на эти враждебные и презрительные выходки Достоевского против иноверцев и иноземцев, то ведь этим только они и должны ограничить свою с ним солидарность: на его идеалы и на его пророчества они ссылаться не могут. Во всяком случае, несомненная двойственность в воззрениях Достоевского позволяет даже искренним противникам его лучшей веры прибегать к его же авторитету. Но поэтому и сторонникам его истинного идеала нельзя без оговорок становиться под его знамя. Н. Я. Грот указывает не на Достоевского, побежденного стремлениями толпы и предрассудками славянофилов, а на Достоевского, победившего толпу и славянофильство своею Пушкинскою речью.

За праздничною речью Достоевского последовал совершенно будничный спор его с профессором Градовским. Этот спор представляет явное подтверждение того, что свою форму русского идеала Достоевский дал более как прозорливец и художник, нежели как мыслитель. Спорили о том: что лучше — нравственное начало или общественные формы; о чем нужно заботиться — о личной ли нравственности, или общественной справедливости? Это почти все равно что спорить, что лучше: зрение или глаза, о чем нужно заботиться: о здоровье больного или об исцелении его организма? Вместо того, чтобы становиться на сторону личной нравственности против общественного интереса, следовало бы отвергнуть самый вопрос о преимуществах того или другого, как совершенно бессмысленный. Само нравственное начало предписывает нам заботиться об общем благе, так как без этого заботы о личной нравственности становятся эгоистичными, т. е. безнравственными. Заповедь нравственного совершенства

дана нам раз навсегда в Слове Божьем, и дана, конечно, не для того, чтобы мы ее твердили как попугаи или разбавляли собственною болтовнею, а для того, чтобы мы делали что-нибудь для ее осуществления в той среде, в которой живем, т. е., другими словами, нравственный принцип непременно должен воплощаться в общественной деятельности. В сущности, Достоевский сам это чувствовал, как видно из его рассуждений о «русском социализме» (в последнем № «Дневника»), где общественная сторона русского народного идеала выставлена очень решительно, хотя и без полной ясности, которой, впрочем, нельзя было от него требовать.

Но в последнее время развелись у нас моралисты — того направления, которое обличается Н. Я. Гротом, — сознательно и преднамеренно проповедующие то, что Достоевский (в своем споре с пр<офессором> Градовским) утверждал только по недоразумению и в полемическом увлечении. Они прямо провозглашают, что русский народный идеал требует личной святости, а не общественной справедливости. Личная святость тут, конечно, только для отвода глаз, а все дело в том, чтобы как-нибудь отделаться от общественной справедливости. Чтобы эти люди имели право проповедовать личную святость, нужно было бы, прежде всего, чтобы они сами были хотя сколько-нибудь похожи на святых. Но тогда они наверное бы отказались от своей вздорной и зловредной проповеди. Так как тогда они знали бы, что никакая святость не может быть только личной, что она непременно есть любовь *к другим,* а в условиях земной действительности эта любовь есть, главным образом, *сострадание.* Ревнителям русского народного идеала следовало бы возвыситься, по крайней мере, до той степени нравственного разумения, какая свойственна русским бабам, говорящим «жалеть» вместо любить. Не покидая преждевременно этой ступени нравственного сознания, они поняли бы, может быть, и то, что настоящая любовь или жалость не может ограничиваться одним внутренним чувством, а должна непременно выражаться в делах, — в действительной помощи чужим страданиям. А далее, оставаясь неизменно все при том же нравственном принципе крестьянской бабы, они должны только ввести его в более широкий кругозор, которого мы вправе требовать от людей, кой-чему учившихся и желающих учить других. Итак, пусть они вспомнят, что человек есть животное общественное, что большая часть его страданий и нужд имеет характер коллектив-

ный или, по крайней мере, зависит от причин общественных, а потому настоящая целесообразная помощь в этих страданиях и нуждах непременно также принимает характер общественной деятельности и никак не может быть удержана в границах личной нравственности, личной святости. Но вот эта-то общая истина, при всей своей простоте и очевидности, и оказывается непостижимой для наших моралистов; следуя нравственному принципу деятельной жалости, мы должны *пожалеть* об их неразумии и *помочь* ему наглядными пояснениями.

По причинам историческим существовало у нас, например, крепостное право. Согласно теории исключительно личной нравственности, нужно было ждать, пока все помещики достигнут идеала святости и сделаются благодетелями своих крестьян, а это на деле равнялось бы увековечению крепостного права. По счастию, этот мнимо русский, а на самом деле всемирно-фарисейский идеал личной святости еще не получил у нас преобладания; сначала лучшие люди, потом значительное большинство образованного общества и само правительство взглянули на дело просто, по-человечески. Они *пожалели* миллионы людей, страдавших от бесправия, и захотели им действительно *помочь.* Зная, что это зло общественное, основанное на дурном законе, противопоставляли ему не личную мораль, к делу не относящуюся, а прямые меры к его уничтожению: писатели разъяснили обществу несправедливость старого порядка, а правительство подготовляло и совершило его законодательное упразднение. Что же? Неужели вся эта деятельность, направленная на изменение дурного общественного порядка, на преобразование внешней формы национального бытия, не была, вместе с тем, в высшей степени нравственною, не была исполнением христианского долга? Все эти русские писатели, общественные деятели, государственные люди, положившие свою душу в великое дело освобождения,— неужели все они были чужды русскому народному идеалу, действовали вопреки ему? Ведь они стремились к осуществлению общественной правды здесь, на земле, а, по утверждению наших моралистов, русский народ в эту земную правду не верит, и его идеал будто бы исключительно царствие Божие на том свете. Нет, уж так и быть, пока русский народ не высказался яснее, мы будем считать его истинными представителями не этих новейших фарисеев, развязно болтающих о царствии Божием, но силы его не разумеющих, а тех людей, которые честно

послужили общественной правде и, насколько могли, приблизили к земле царство Божие,— оно же есть царство правды, а не насилия и произвола. Свою любовь к народу эти люди доказали тем, что действительно пожалели его и помогли ему, свою верность христианскому нравственному началу они доказали тем, что поработали над его практическим осуществлением. В самом деле — и об этом теперь приходится напоминать,— освобождение крестьян требовалось, прежде всего, нравственным христианским началом, и притом не для одной, а для обеих сторон: не только с крепостных снималось рабство, недостойное имени христианина, но и помещики избавлялись от еще худшего положения рабовладельцев, совершенно уже несовместимого с христианским званием.

Великий акт 19-го февраля был подвигом истинно христианским, несмотря на то, что никто не наклеивал на него этого ярлыка и что официальные представители церкви не принимали в нем никакого деятельного участия. Чужая история представляет нам обратный пример деяния вполне антихристианского, хотя и совершенного во имя и под знаменем христианства по внушению духовных властей. В Испании значительная часть населения, мавры и евреи, были вытеснены и истреблены в мнимом интересе христианской религии, под предлогом вреда и опасности от них для христиан. Не нашлось в Испании достаточно действительных христиан, которые бы пожалели и гонимых и гонителей и помешали своему народу взять на душу тяжкий исторический грех. В Испании процветала личная святость, и всякий думал о спасении своей души и о царствии Божием на том свете. Из величайшей державы христианского мира Испания скоро обратилась в ничтожество, а между тем и номинальное христианство, и личная святость ничего не выиграли: ныне там так же много атеистов и так же мало святых, как во всякой другой европейской стране.

Если русский национальный идеал действительно христианский, то он тем самым должен быть идеалом общественной правды и прогресса, т. е. практического осуществления христианства в мире. Идеал, не требующий такого осуществления, не налагающий на нас никаких общественных обязанностей, сводится к пустым и фальшивым словам. Нельзя поклоняться христианской истине и при этом мириться с антихристианскою действительностью как с чем-то навеки неизменным и неотвратимым. Истинный христианский идеал русского народа есть, вме-

сте с тем, широкая практическая задача, обнимающая все общественные отношения, внутренние и внешние. Без сомнения, так думает и почтенный редактор философского журнала; но у него не было повода выставлять в своем заявлении эту сторону дела, — он более настаивает на психологической субъективно-нравственной подкладке нашего национального идеала, на таких качествах, как миролюбие, кротость, смирение и т. п. Конечно, следовало напомнить эти лучшие черты русского национального характера ввиду нынешней эксплоатации его худших сторон разными проповедниками зоологического национализма. Но упомянутые похвальные качества (на которые, впрочем, уже в силу одного из них — смирения — мы не вправе выдать монополию русскому народу) по своей неопределенности весьма «удобопревратны», и противники нашего философа, конечно, не затруднятся злоупотреблять ими в пользу осуждаемого им направления. Под именем миролюбия легко можно рекомендовать примирение с общественной неправдой; кротость удобно превращается в «непротивление злу»; во имя смирения можно требовать малодушного преклонения перед фактом как таковым. Да и помимо таких прямых злоупотреблений все эти качества, необходимые, вообще, в смысле душевного настроения, не допускают никакой объективной меры, а потому и не могут служить нравственными нормами. Я решительно не знаю, какой меры кротости и смирения я должен требовать от себя и от других, а потому не могу и судить на этом основании ничьих свойств и действий; тогда как требования справедливости, напротив, безусловны и непреложны. Самому Н. Я. Гроту в его заявлении пришлось более защищать справедливость, нежели проявлять кротость, смирение и миролюбие; подчеркивая, с одной стороны, эти качества, а с другой стороны — столь резко нападая на представителей господствующего течения, почтенный философ впал даже в кажущееся противоречие с самим собою. Оно легко устраняется, если только строго различать и в личном, и в национальном идеале *нравственно-желательное* от *нравственно-обязательного*. Весьма желательно, чтобы мы все были ангелами, но если бы это желание возвышало нас (как думают некоторые) над обязательною честностью, то в результате получалась бы сплошная безнравственность; ибо ангелами мы все равно не сделались бы, а от честности считали бы себя уволенными. Всякий вправе желать, чтобы Россия была солью земли и царством святых. Лишь бы только

наша нравственная косность не ставила этой патриотической *мечты* на место патриотической *обязанности:* трудиться над освобождением России от явных общественных неправд, от прямых противоречий христианскому началу. Одна такая неправда, одно такое противоречие упразднены тридцать лет тому назад. Но разве мало еще осталось? Дать христианское решение всем этим поднявшимся национальным и вероисповедным вопросам — вот к чему обязывает Россию ее истинный народный идеал; в этом его оправдание, без этого он только пустая и лживая претензия. Русский народ не пойдет за теми людьми, которые называют его святым только для того, чтобы помешать ему быть справедливым.

ПИСЬМО В. С. СОЛОВЬЕВА К АВТОРУ
(Вместо предисловия)

<к книге Ф. Б. Геца «Слово подсудимому!»>

Любезный друг, Вы желаете, чтобы я еще раз высказался о еврейском вопросе по поводу Вашей книжки. Охотно это делаю не только для Вас, но и для себя,— для очищения своей совести относительно наших проповедников антисемитизма. Ибо, как сказано у пророка Иезекииля: «если не возвестишь нечестивому, да обратится от пути своего и жив будет, ...взыщу кровь его от руки твоей. Если же возвестишь ему, и не обратится от нечестия своего и от пути нечестивого своего,— в беззаконии своем умрет он, ты же душу свою избавил».

Прошло уже десять лет с тех пор, как «отец лжи» возбудил в нашем обществе антисемитическое движение. За это время мне приходилось несколько раз указывать (сначала с кафедры, а потом в духовной и светской печати) на ту несомненную истину, что еврейский вопрос есть прежде всего вопрос христианский, именно: вопрос о том, насколько христианские общества во всех своих отношениях — между прочим, и в отношении к евреям — способны руководиться на деле началами евангельского учения, исповедуемого ими на словах. Я не стану повторять здесь моих рассуждений, которые не могут иметь никакого значения для антисемитов: кто проповедует огульную вражду к целому народу, тот тем самым показывает, что христианская точка зрения потеряла для него свою обязательность. Есть, однако, общеобязательная почва здравого смысла и простой фактической правды, и существуют для антисемитов-националистов авторитеты более доступные и более внушительные, нежели Евангелие.

«Ровно ничего не случилось в еврейском мире,— писал в апреле 1882 г. М. Н. Катков.— Что было назад тому сто лет, пятьдесят лет, двадцать лет, год, то и теперь. Но вот послышался чей-то свист; кто-то крикнул: бей евреев!

и ни с того ни с сего вдруг возник еврейский вопрос и все, кто во что горазд, напустились на евреев.

Всякий имеет что-нибудь сказать с теоретической или практической точки зрения против евреев, но не только об еврействе в России, обо всем на свете может быть возбужден вопрос. Есть, однако, разница между вопросом, который зреет, шаг за шагом, близясь к своему разрешению, и внезапным возбуждением вопроса, Бог знает откуда и Бог знает зачем. В том-то и сила всякой политической интриги, что она вдруг возбуждает между людьми вопросы, о которых они и не думали, и заставляет их плясать под свою дудку. Нельзя всех евреев собрать в одну шею, чтобы зараз отрубить им всем головы; нельзя также выгнать их всех за нашу западную границу, если не считать таковою течение Днепра; нельзя и переселить все эти четыре миллиона народа в восточные края; трудно также и выслать их всех в Палестину или в Америку. Сколько бы умных вещей мы ни наговорили, все-таки мы останемся с евреями, в этом сомнения быть не может при малейшем серьезном взгляде на дело. Откуда же теперь, именно теперь, это возбуждение, которое ни к чему доброму прийти не может?.. Не становимся ли мы, в слепом увлечении, исполнителями планов злоумышленного заговора?

Евреев укоряют,— говорит дальше знаменитый публицист,— евреев укоряют в эксплоататорстве народа, из которого они посредством шинков высасывают соки. Нет сомнения, что особенность их положения, образовавшегося исторически в тех местах, где господствовала Польша, сделала евреев по преимуществу эксплоататорами. Польское хозяйство держало народные массы в скотском порабощении. Между панами и народом был жид, как единственный промышленник. Он составлял то, что везде называется средним классом. Жидам отдавалось в аренду все: и народ, и земля, и хлопские церкви. Их трактовали как собак, а между тем все от них зависело. Обособленность евреев установила между ними солидарность, но не следует думать, что массы еврейского населения в Западном крае благоденствуют и роскошествуют на счет эксплоатируемого ими народа. Нет, если из их среды действительно выделяются промышленники более или менее зажиточные и богатые, то массы находятся в нищете, о которой люди, видевшие еврейский быт в Западном крае, говорят с ужасом. Эти несчастные друг друга едят.

С другой стороны, когда речь идет о шинках, то евреи ли тут зло? Разве кабак не столько же пагубен для народа

в тех местах, где в нем за прилавком стоит православный целовальник? В Западном крае кабацким делом занимается еврей, но разве оно лучше в других местах России?

В жиде-шинкаре — (говорил еще раньше Катков) — вдруг почему-то мы увидели виновника разорения России и бедственного состояния ее крестьянства. *Не ложь ли это?* Разве жиды-шинкари, спаивающие народ и разоряющие и губящие крестьян, — повсеместное в России явление? Ни в Московской, ни в Тульской, ни в Рязанской и так далее губерниях нет ни одного жида-шинкаря. Жиды-шинкари имеются только в Заднепровье. *Но спросите у людей, действительно сведущих, где народ более спаивается и где крестьянин более разоряется,* в Ковенской ли губернии, в Виленской ли, в Волынской ли, в Подольской ли, в Киевской ли, или в наших местах, куда евреев не пускают и где кабаком орудует православный целовальник или кулак? *Пьянство в Западном крае не только не более, но гораздо меньше развито, чем в остальной России, и крестьянин там относительно живет не хуже, а лучше. В Западном крае действительно господствует страшная, поразительная нищета, но эта нищета не крестьянская, а еврейская».*

К словам Каткова наши антисемиты не могут относиться так, как они отнеслись бы, например, к моим собственным рассуждениям; от корифея русской «национальной политики» нельзя отделаться общими местами о либерализме, доктринерстве, идеализме и т. п.

Когда Катков столь решительно утверждает, что благосостояние крестьян в черте еврейской оседлости вообще выше, нежели вне ее, то здесь важно только знать, правду ли он говорит, или нет. Если фактическое утверждение Каткова неверно, то наши антисемиты имеют все удобства, чтобы его опровергнуть. Черта еврейской оседлости (нет худа без добра!) делает возможным точное сравнительно-статистическое исследование: сравнивая в различных социально-экономических отношениях область давнего и постоянного жительства евреев с теми местами, куда их не пускают, и принимая в соображение все сколько-нибудь значительные побочные условия, можно с достаточною научною строгостью определить, что́ именно вносится евреями в окружающее население, каковы результаты их воздействия на жизнь народа. Статистикою еврейства в последнее время занимались довольно усердно; существуют, например, объемистые тома, изданные центральным статистическим комитетом при Министерстве внутренних дел. В этих томах можно най-

ти все, что угодно, кроме «единого же на потребу», кроме сравнительно-статистической параллели между Западным краем и коренными губерниями. Такое исследование, упущенное из виду этим полуофициальным изданием, составляет, казалось бы, прямую задачу наших антисемитов, но они тщательно избегают всякого серьезного опыта сравнительной статистики,— единственного средства перенести их проповедь из области свиста и крика на серьезную почву фактов. Уж не чувствуют ли они в глубине души, что научное исследование обличило бы их неправду и что Катков знал, что говорил? Об этом обстоятельстве следовало бы размыслить тем антисемитам, которые еще способны размышлять. Для таких полезно будет и другое свидетельство,— не мнение публициста, возбуждаемого текущими событиями, впечатлениями минуты, а продуманное и окончательное убеждение человека, знающего дело со всех сторон, много и хорошо потрудившегося на разных поприщах, притом человека вполне самостоятельного и по характеру, и по положению, стоящего близко к народной жизни и далеко от искусственных агитаций и интриг, человека, заинтересованного только правдою.

«По моему убеждению,— пишет мне Борис Николаевич Чичерин,— нет народа в мире, которому человечество было бы обязано такою благодарностью, как евреям. Достаточно сказать, что из среды их вышло христианство, которое произвело переворот во всемирной истории. Какого бы мы ни были мнения насчет религиозных вопросов, нет сомнения, что книга, которая служит насущною духовною пищею многих и многих миллионов людей, принадлежащих к высшему цвету человечества, Библия,— еврейского происхождения. От греков мы получили светское образование, но греки исчезли, а евреи, несмотря на неслыханные гонения, рассеянные по всей земле, сохранили неприкосновенными свою народность и свою веру. В этом я вижу залог великого призвания. Думаю также, что государство обязано оказывать защиту и покровительство всем подданным, которых Провидение поставило под его руку... В практическом отношении могу сказать по собственному опыту, что, управляя в течение двадцати лет двумя имениями, одним в Тамбовской губернии, где нет ни одного еврея, а другим в Полтавской, где все ими полно, я вижу, что в последнем крестьяне денежнее и состоятельнее, хотя в первом они, пожалуй, смышленее и деятельнее, да и условия лучше... Вообще, я с глу-

бокою скорбью вижу, что многие мои соотечественники стоят в этом вопросе не на точке зрения христианской любви к ближнему, а на точке зрения чисто языческой и даже варварской. *Антисемитическое движение составляет позор нашего времени.* Дорого бы я дал, чтобы смыть с своего отечества это пятно».

Даже в конце своего письма Б. Н. Чичерин признает наш антисемитизм болезнью неизлечимою. Я и с этим совершенно согласен, и, не имея ни малейшего притязания лечить кого бы то ни было от «жидобоязни», хочу только предложить простое *профилактическое* средство тем людям, которыми этот тяжкий недуг не овладел еще окончательно, а которые лишь более или менее предрасположены к нему.

Самый легкий способ для убеждения в неправоте антисемитизма состоит в том, чтобы последовательно и внимательно читать наши антисемитические газеты. Вот, например, «Гражданин». Еще несколько лет тому назад мы с удовольствием встречали там статьи и полемические заметки в защиту еврейства. Очевидно, благочестивый и патриотический публицист находил, что патриотизм и благочестие не требуют травить русских евреев, а, напротив, обязывают защищать их, как подданных того же государства, сынов того же отечества и хранителей древнего откровения Божия, с которым неразрывно связана и наша религия. Что же случилось за эти последние годы? Почему консервативный журналист, сначала, подобно Каткову, относившийся с презрением к уличном свисту и крику: бей жидов! — вдруг сам стал свистать и кричать громче и безобразнее всех?

В самом деле: и в «Новом времени» не встретишь таких возмутительных выходок, какими назидает своих читателей благочестивый орган князя Мещерского, объявляющий, например, что евреи — не люди, а нечистые насекомые или зловредные бактерии, подлежащие истреблению. Перемены во взглядах осуждать нельзя, если она имеет уважительные основания. Человеку зрелых лет позволительно изменить свой взгляд на известный предмет или вследствие нового, более основательного его изучения, или же вследствие какой-нибудь существенной перемены, происшедшей в самом предмете. Но в еврействе такой существенной перемены, как превращение людей в бактерии, за последние годы, очевидно, не произошло; а с другой стороны, издатель «Гражданина», при всей своей смелости, едва ли решится утверждать, что эти по-

следние годы он посвятил серьезному изучению еврейства и еврейского вопроса. Где же тут уважительные причины для перемены взгляда? Мы не считаем себя вправе подражать дурному примеру наших «патриотов» и обвинять кого бы то ни было в нечестных мотивах, не имея на то прямых доказательств. Мы уличаем названный охранительный орган только в том, что явно и несомненно,— в крайнем легкомыслии и неосновательности, благодаря которым в вопросе такой великой важности он руководится не принципами и не изучением предмета, а только изменчивою прихотью и поверхностными впечатлениями.

Но если «Гражданин» представляет только яркий пример неосновательности и вздорности наших благочестивых юдофобов, то обильный положительный материал для обличения самого антисемитизма мы находим в другой антисемитической газете, остающейся неизменною в этом отношении. Читая со вниманием «Новое время», поражаешься резким контрастом между бессодержательностью юдофобских словоизвержений (где вымышленные или же ничего не значащие единичные случаи идут вместо фактических оснований, а грубейшие софизмы и огульная брань заменяют логическую аргументацию) и противоположным характером содержательности, фактической точности и убедительности во всех тех многочисленных и с разных концов России идущих сообщениях, из которых прямо явствует, что в настоящих бедствиях народной жизни евреи так же мало повинны, как китайцы. С одной стороны, мы видим, как антисемитизм почтенной газеты и ее читателей питается известиями вроде того, что в каком-то городе какой-то еврей толкнул какую-то чиновницу или что убийца одного генерала был еврей (хотя на самом деле он вовсе не еврей); или такими соображениями и выводами, что хотя между евреями сравнительно меньше убийц, нежели между христианами, но зато больше воров, и что, следовательно, евреи особенно опасны для общества (так что по этой логике лучше быть зарезанным, нежели обокраденным); или, наконец, такими «психологическими» рассуждениями, что у евреев особенно развиты: сила воли, энергия, разум, семейное начало и т. д., а у русского народа есть только святость, а поэтому во имя своей святости и для охранения ее от еврейской энергии наш святой народ должен так или иначе истребить евреев. А с другой стороны — рядом со всем этим возмутительным вздором мы читаем

в той же газете, например, внушительный отчет о книге г. Сазонова, в которой документально доказывается, как в Псковской губернии, где нет евреев, местные русские кулаки вконец разорили народ, забрали и землю, и скот, так что в целых уездах почти все крестьянское население должно идти или в кабалу, или по миру; а также и о противоположном, юго-восточном крае России (где тоже нет евреев), читаем обстоятельные выписки из газеты «Неделя» (тоже, кажется, антисемитический орган), где рассказывается, с указанием лиц и местностей, как «чумазые ландлорды», т. е. несколько десятков разбогатевших мужиков (между ними два-три немца из колонистов, но ни одного еврея), скупивши множество имений и насевши на крестьян, довели этих последних до такого ожесточения, что они одного из «ландлордов» сожгли живьем вместе с его усадьбой — степень злобы, до которой устроители еврейских погромов никогда и нигде не могли довести буйную толпу. Такие и тому подобные известия можно найти в «Новом времени» чуть ли не обо всех местностях России, недоступных для евреев. В ком же зло и от кого нужно спасать Россию? Да и кому спасать! Если читатели «Гражданина» могут думать, что роль спасителей по праву принадлежит дворянству, то «Новое время» старательно и систематически разрушает такую иллюзию. Почтенная газета изображает несостоятельность нашего привилегированного сословия в таких ярких картинах, перед которыми бледнеют все ее антисемитические выходки. Так, например, в одном из недавних нумеров на первой странице под кричащим заглавием: «Еврей у ворот» мы находим статью о воцарении Ротшильда в нашем нефтяном царстве. Зловредность этого воцарения никакими фактическими указаниями не подтверждается, но зато излагаются предположения неизвестного автора о будущих действиях Ротшильда, как он со временем станет добавлять по копейке, по две, по три на фунт керосину, и через то умножать свои миллиарды, дающие ему власть над миром, а в частности, позволяющие «отнимать совесть» у русского общества. «Но общество без совести,— патетически восклицает автор,— это ли не ужасный призрак грядущего!» Чтобы оценить по достоинству эти благоглупости и видеть, насколько Ротшильд виновен в отнятии совести у нашего общества, читателям «Нового времени» стоит только перевернуть страницу и обратить внимание на статью по поводу нового предполагаемого кредита для

землевладельцев. Здесь, между прочим, читаем следующее:

«Поддерживая и распинаясь за железные дороги, за их концессионеров-соискателей, строителей, сколько людей, и с какими еще громкими именами, рассчитывали сорвать и действительно сорвали куши, ни малейше не беспокоясь о том, с кого, за что и какие это деньги они берут!.. Поддерживая и распинаясь за земские гарантии очень многих из этих дорог, сколько славных имен даже местных же владельцев явно и сознательно предали и продали интересы тех, кого были представителями, потому только, что за общим шумом и переполохом им удалось сорвать такие куши, которые с избытком покрыли их убытки, как местных землевладельцев... Поддерживая и стараясь об учреждении у нас земельных банков, «так настоятельно необходимых для удовлетворения справедливых нужд стесненного землевладения и земледелия», сколько славных имен получили возможность сорвать куши и действительно сорвали их, добившись учреждения и утверждения прямо-таки грабительских вертепов, а вовсе не банков с кредитом, хотя бы сколько-нибудь разумным и возможным...

Такая отчаянная жажда денег и денег, жажда, не сдерживаемая уже никакими приличиями, оголтелая жажда!»... И далее, на основании прежнего опыта, писатель «Нового времени» рисует такую картину будущего кредитного учреждения на пользу землевладельцев:

«И вот начинается опять: излюбленные представители, компетентные и сведущие люди, доверенные люди для контроля... и куски, куски!.. Общая свалка, шум, в котором ничего разобрать нельзя; ничего не слышно; доносятся только отдельные фразы и слова, неизвестно к кому относящиеся: «какой ты князь, ты вор!»... «Испытанное усердие и верность!»... «Стащил... обещал поделиться, а все один себе забрал!»... «Бескорыстное служение отечеству!»... «Врешь, я всегда говорил, что тебе доверить нельзя!»... «Стащил, караул!»... («Новое время», № 5371). Если все это похоже на действительность, то спрашивается, каким образом Ротшильд или кто бы то ни было, может отнять совесть у людей, очевидно, ее лишенных? Во всяком случае, нужно признать, что наши антисемиты истребляют друг друга гораздо удачнее, чем евреев.

Я вполне понимаю и разделяю Вашу жалость к частным страданиям Ваших единоверцев в настоящем: но я уверен, любезный друг, что к этому чувству Вы не присоединяете никакого опасения за будущие судьбы Вашего народа. Вы знаете, кто против него и кто за него; вы знаете также его историю. И неужели возможно хоть на мгновение вообразить, что после всей этой славы и чудес, после стольких подвигов духа и пережитых страданий, после всей этой удивительной сорокавековой жизни Израиля ему следует бояться каких-то антисемитов! Если бы эта злобная и нечистая агитация возбуждала во мне какой-нибудь страх, то, конечно, не за евреев, а за Россию. Но, признаюсь, и такого страха я не чувствую. Увлечение мнимым «общественным мнением» есть явление скоропреходящее, и в конце концов у нас есть правительство, стоящее выше всяких увлечений и всяких интриг; да и сам русский народ — себе не враг; он достаточно умен, чтобы не прать против рожна и не спорить с Божиими судьбами. И недаром Провидение водворило в нашем отечестве самую большую и самую крепкую часть еврейства.

Владимир Соловьев

Москва, 5-го марта 1891 г.

О ПОДДЕЛКАХ

I

В делах человеческих, даже самых хороших, отрицательная сторона обыкновенно дает о себе знать гораздо скорее и сильнее, нежели положительная. Заметное в последние годы обращение нашего общества к интересам религиозным весьма утешительно; но и здесь пока мы видим главным образом плохую изнанку. Ближайшее прискорбное последствие упомянутого поворота состоит в том, что умы, чуждые истинной религии или, во всяком случае, недостаточно ею проникнутые, хватаются за нее под влиянием моды и, не владея настоящим делом, пробавляются разными подделками, своими и чужими. Между нынешними подделками или подменами христианства самая невинная, конечно, та, которая под именем христианской религии старается распространять отвлеченную мораль частию филантропического, частию аскетического свойства. Для такой подмены представляются благовидные основания. Что христианство состоит главным образом в любви к ближнему и в добродетельной жизни — это так же верно, как и то, что виноградное вино, химически говоря, состоит главным образом из воды. Притом чистая мораль, как и чистая вода, не только весьма полезна, но и составляет предмет первой необходимости. Зачем же, однако, обманывать себя и других, называя воду вином и отвлеченную мораль — христианством? Заповеди воздержания, справедливости и человеколюбия, аскетические и филантропические стремления не принадлежат исключительно никакому особому вероучению — все это составляет, слава Богу, общее достояние многих религий и философских школ. И если все дело в этих заповедях самих по себе, то ничто не мешает предлагать их просто, во имя их собственного внутреннего достоинства. К чему же эта специальная вывеска, указывающая на предметы другого рода, совершенно чуждые и даже неприятные проповедникам чистой морали? Никто не запрещает вам обходиться одною водою; но зачем

вы разливаете ее в бутылки из винного погреба и выдаете за самое настоящее вино?

Гораздо зловреднее, во всяком случае, другая подмена. Многие люди, справедливо признавая в христианстве, помимо чистой морали, другие существенные элементы, как то: догматы, таинства, иерархию,— воображают, что в этих элементах *самих по себе,* отдельно и отвлеченно взятых, состоит вся сила христианской религии. Продолжая прежнее уподобление, это все равно, как если бы кто-нибудь, зная, что химическое различие виноградного вина от воды состоит в присутствии алкоголя и некоторых других веществ, вздумал на этом основании поить всех вместо вина голым спиртом с примесью дубильной кислоты и красящих веществ. Смертоносное действие такого угощения и на здоровых и на больных не подлежало бы сомнению. Подобное же действие, как о том достаточно свидетельствует история, всегда обнаруживалось при замене живого христианства чистым спиртом отвлеченных догматов с примесью иерархических и мистических элементов, не уравновешенных началами гуманного просвещения.

Если видеть в христианстве живую религию, в которой сам участвуешь, которою духовно питаешься, то спор о преобладании и преимуществе в ней того или другого элемента не имеет смысла. Весьма интересно и полезно знать химический состав нашей пищи, но никакой химик не придет в результате своего анализа к замене хлеба углеродом или мяса — азотом. Сам он питается только конкретными органическими сочетаниями химических элементов, так же как и все прочие люди, даже никогда не слыхавшие о химии.

При живом отношении к христианству, безусловно существенное значение принадлежит не тем или другим составным элементам этой религии, а лишь единому духовному началу, образующему из них одно определенное целое, в котором и от которого все части получают свою относительную силу и важность. Истинное неподдельное христианство не есть ни догмат, ни иерархия, ни богослужение, ни мораль, а животворящий дух Христов, реально, хотя невидимо, присутствующий в человечестве и действующий в нем чрез сложные процессы духовного развития и роста,— дух, воплощенный в религиозных формах и учреждениях, образующих земную церковь — его видимое тело, но *не исчерпанный этими формами,* не осуществленный окончательно ни в каком данном

факте. Традиционные учреждения, формы и формулы необходимы для христианского человечества, как необходим скелет для животного организма высшего порядка, но сам по себе скелет не составляет живого тела. Без костей высшему организму жить нельзя, но когда начинают окостеневать стенки артерий или клапаны сердца, то это верный признак неминуемой смерти.

Я не имею здесь в виду рассматривать самую жизнь христианских обществ, а хочу только указать на некоторые теоретические подделки христианства, которые имеют, впрочем, и практическое значение, как неблагоприятные признаки для нашего социального здоровья.

II

Все согласны в том, что настоящее подлинное христианство есть то, которое проповедовал сам Основатель нашей религии. Что же именно Он проповедовал? Если выбирать в Евангелии отдельные изречения по собственному вкусу, то на этот вопрос получится много различных ответов. Одни будут находить сущность христианского учения в непротивлении злу, другие — в подчинении духовным властям («слушающийся вас — Меня слушается»), третьи будут настаивать на вере в чудеса, четвертые — на разделении божественного от мирского и т. д. При этом произвольно вырванные тексты подвергаются столь же произвольным урезкам, ибо читаемые в полном виде и в контексте, они не дают требуемого смысла. Оставляя пока в стороне эти экзегетические увлечения, заметим только, что многие взгляды на сущность христианства, весьма различные между собой, но в равной мере основательные (ибо каждый из них основан на каком-нибудь отдельном евангельском тексте),— никак не могут выражать действительную сущность христианства; в лучшем случае это только частные пункты учения, которых можно выдвинуть столько же, сколько дошло до нас отдельных изречений Христа. Понять истинный смысл этих частных истин и оценить их действительное значение можно только чрез отношение их к единой центральной идее христианства. А для определения этой последней уже нельзя механически опираться на букву отдельных текстов, а нужно прибегнуть к другому, более осмысленному методу. Нет ли в Евангелии прямого указания на то, что сам Христос и Его ближайшие ученики признавали за сущность Его проповеди? Ведь говорится же в Евангелии об

учении Христовом в его совокупности, выражается же там идея христианства как единого целого. Как же оно тогда обозначается? Называют ли его учением о непротивлении злому, или о духовных властях, или о чудесах, таинствах, о догмате Троицы, искупления и т. д.? — Нет, все эти пункты находятся в Евангелии, но само Евангелие, сама благая весть Христова обозначает себя не с этих сторон. Оно не именует себя Евангелием непротивления, ни евангелием священноначалия, ни евангелием чудес, ни Евангелием веры, ни даже евангелием любви: оно признает и неизменно называет себя *евангелием царствия* — доброй вестью о царствии Божием[1]. Слово истины, которое сеет Сын Человеческий, есть «слово царствия», тайны, Им открытые, суть «тайны царствия», истинные Его последователи суть «сыны царствия» и т. д.

Итак, несомненно, что центральная идея Евангелия, согласно самому Евангелию, есть идея царствия Божия. Ее прямому или косвенному разъяснению посвящены почти все речи Христовы — и притчи, обращенные к народу, и эзотерические беседы с учениками, и, наконец, сохранившиеся в Евангелии молитвы к Богу-Отцу. Из совокупности относящихся сюда текстов видно, что евангельская идея царствия не исчерпывается понятием владычества Божия над всем существующим, — владычества, принадлежащего Богу, как Всемогущему и Вседержителю. Это владычество есть факт вечный и неизменный, тогда как благовествуемое Христом царствие есть нечто подвижное, приближающееся, приходящее. Притом оно имеет разные стороны. Оно есть внутри нас, и оно же является извне; оно растет в человечестве и целом мире посредством некоего объективного органического процесса, и оно же берется свободным усилием нашей воли. Для поклонников буквы все это может казаться противоречивым, но для имеющих ум Христов все это совмещается в одном простом и всеобъемлющем определении, по которому царствие Божие есть *полная реализация божественного в природно-человеческом чрез Богочеловека-Христа*, или, дру-

[1] Ев<ангелие от> Матф<ея>: III, 2; IV, 17, 23; V, 3, 10. 19, 20: VI, 10, 33; VII, 21; VIII, 11; IX, 35; X, 7; XI, 11, 12; XII, 28; XIII, 11, 19, 24, 31, 33, 38, 41, 43, 44, 45, 47, 52; XVI, 19, 28; XVIII, 1, 23; XIX, 12, 14, 23, 24; XX, 1; XXII, 2; XXIII, 13; XXIV, 14; XXV, 1, 34. Ев<ангелие от> Марка: 1, 14, 15; V, 11, 26, 28; IX, 1; X, 14, 15, 23, 24, 25; XII, 34; XIV, 35. Ев<ангелие от> Луки: IV, 43; VIII, 1, 10; IX, 2, 11, 27, 60, 62; X, 9; XI, 2, 20; XII, 31; XIII, 18, 20; XIV, 15; XVI, 16; XVII, 20, 21; XVIII, 16, 17, 24, 25, 29; XIX, 11; XXI, 31; XXII, 16, 18, 29, 30; XXIII, 42, 51. Ев<ангелие от> Иоанна: III, 3, 5; XVIII, 36. Деян.: I, 3.

гими словами — *полнота естественной человеческой жизни, соединяемой чрез Христа с полнотою Божества.*

Совершенное соединение Божества с человечеством должно быть обоюдным (то соединение, в котором одно из соединяемых уничтожается, вовсе не есть соединение, а то, в котором оно не сохраняет своей свободы, не есть *совершенное* соединение). Внутренняя возможность, основное условие соединения с Божеством находится, таким образом, в самом человеке,— царствие Божие внутри вас. Но эта возможность должна перейти в действительность, человек должен проявить, обнаружить сокрытое в нем царствие Божие, для этого он должен сочетать явное усилие своей свободной воли с тайным действием в нем благодати Божией,— царствие Божие силою берется, и употребляющие усилие овладевают им. Без этих собственных усилий возможность так и останется возможностью, залог будущих благ потеряется, зародыш истинной жизни замрет и погибнет[1]. Таким образом, царствие Божие, совершенное в вечной божественной идее («на небесах»), потенциально присущее нашей природе, необходимо есть вместе с тем нечто *совершаемое* для нас и чрез нас. С этой стороны оно есть наше *дело, задача* нашей деятельности. Это дело и эта задача не могут ограничиваться разрозненным индивидуальным существованием отдельных лиц. Человек — существо социальное, и высшее дело его жизни, окончательная цель его усилий лежит не в его личной судьбе, а в социальных судьбах всего человечества. Как общая внутренняя потенция царствия Божия для своей реализации необходимо должна перейти в индивидуальный нравственный подвиг, так и этот последний для полноты своей неизбежно входит в социальное движение всего человечества, примыкает так или иначе, в данный момент и при данных условиях, к общему богочеловеческому процессу всемирной истории. Если царствие Божие есть сочетание благодати Божией с человеком, то, конечно, не с человеком, обособляющимся в своем эгоизме, а с человеком как живым членом всемирного целого. Такой человек находит царствие Божие не только в себе, но и перед собою, в объективном ходе и строе Откровения, в данных сочетаниях Божества с прошедшим и на-

[1] Замечательно в этом отношении, что слова: «Царствие Божие внутри вас» обращены были Христом к неверующим фарисеям и книжникам, из которых большинство. вероятно, так и остались неверующими; следовательно, здесь разумелась лишь общая, заложенная в природе человеческой *потенция* соединения с Божеством.

стоящим человечеством, а также и в идеальном предварении иных, совершеннейших сочетаний в будущем. Во всем этом, без сомнения, есть нечто предопределенное, роковое, от личной воли каждого не зависящее. Индивидуальная свобода тем не менее сохраняется, ибо всякий волен воспользоваться или не воспользоваться *для себя* общим религиозным достоянием человечества, войти или не войти своею живою силою в органический рост царствия Божия. Это последнее, во всяком случае, не ограничивается субъективным нравственным миром отдельных лиц, а имеет свою объективную действительность, свои всеобщие формы и законы и развивается сложным историческим процессом, в котором отдельные лица играют частию активную, а частию пассивную роль. Отсюда важное значение видимой церкви как формального учреждения, символизирующего, а до некоторой степени и реализующего то вселенское целое, в котором отдельные лица участвуют, в состав которого они входят, но которое вовсе не образуется их арифметическою суммою или механическою массою. Вместе с тем только при объективно-органическом характере собирательного богочеловеческого процесса, предполагающего и включающего в себя наши личные нравственные акты, но не слагающегося из них,— только при таком сверхличном (хотя и не безличном) характере этого процесса возможна та *внезапность* (для нас) в наступлении его окончательных результатов, которая прямо утверждается Евангелием[1]. Разумеется, эта внезапность лишь относительная, вполне совместная с непрерывным и предопределенным ростом богочеловеческого организма, как подобная же внезапность в наружном явлении внутренно подготовленных критических моментов бывает и при росте чисто физическом. Разбухшее и проросшее в почве зерно внезапно выводит свой росток на поверхность земли, и так же внезапно падает на землю созревший плод; подобным образом и важнейшие фазисы царствия Божия наступают хотя внезапно, однако же в *полноту времен,* т. е. необходимо подготовленные предшествовавшим процессом. Таким образом, эта внезапность не исключает, а, напротив, предполагает деятельное участие индивидуальных сил в общем росте царствия Божия.

---

[1] Ев<ангелие от> Матф<ея> XXIV, 27, 29. Сравни, с другой стороны, в той же главе ст. 31, 33.

Итак, кажущиеся при поверхностном взгляде противоречия между внутренним и внешним характером царствия Божия, между постепенностью и внезапностью его осуществления устраняются сами собою при истинном понимании дела. Как существующее для нас, царствие Божие должно быть нашим собственным душевным состоянием, именно состоянием внутреннего соединения с Божеством. Такое соединение достигло своего индивидуального совершенства в лице Богочеловека-Христа; но тут же оно и открылось как сверхиндивидуальное. Истинное *соединение с другим* не может быть только субъективным состоянием; соединение всего человека с Богом не может быть только личным. Царствие Божие, или небесное, не может быть только психологическим фактом: оно прежде всего есть вечная объективная истина положительного всеединства. Эта истина заложена и в природном человеке — в социальном характере его жизни, в универсальном всеобъемлющем свойстве его разума, — заложена, но не осуществлена, — не дана, а только задана. Полнота всего существующего, совершенным образом соединенного с Богом чрез Сына Человеческого, — это безусловный идеал, реализация которого началась и продолжается во всемирной истории как общее, всемирное дело человечества; бессознательно и невольно работают над ним все, участвовать же в нем, сверх того, самодеятельно и самосознательно есть нравственно-социальная обязанность просвещенного христианина. С этой стороны царствие Божие образуется не простым актом соединения души с Богом, а сложным и всеобъемлющим процессом — духовно-физическим возрастанием и развитием всеединого богочеловеческого организма в мире. Возрастание же это, как и всякий органический рост, представляет не только непрерывность количественных моментов (как иные грубо воображают, что все дело — в накоплении известной суммы праведных душ для царствия небесного), но и раздельность качественных степеней и форм, из коих высшие хотя и предполагают необходимо низшие и подготовляются ими (в генетическом порядке), но никак не могут быть из них всецело выведены, а потому и являются как нечто новое и чудесное[1].

---

[1] Но эти новые чудеса суть вместе с тем и новые откровения, бросающие свет на прежние тайны и загадки. Ибо с истинной телеологической точки зрения низшие формы и степени уже предполагают высшие как свою цель, а потому лишь с обнаружением этой высшей цели они объясняются, получают смысл.

Установивши центральную идею настоящего христианства, мы легко отличим и обличим различные распространенные ныне подделки. Из них отметим здесь только самые существенные и наиболее вредные.

III

Так как наступление царствия Божия не является как Deus ex machina, а обусловлено всемирно-историческим богочеловеческим процессом, в котором Бог действует лишь в соединении с человеком и чрез человека, то мы должны признать за грубую подделку христианства такое воззрение, по которому человеку принадлежит лишь чисто пассивная роль в деле Божием, и вся его обязанность относительно царствия Божия состоит, с одной стороны, в том, чтобы рабски подчиняться данным божественным фактам (в видимой церкви), а с другой стороны, бездейственно ждать грядущего окончательного откровения (царства славы), оставляя таким образом всю свою деятельность мирским и языческим интересам, которые здесь являются ничем не связанными с делом Божиим. Для благовидности такой взгляд ссылается на то соображение, что Бог есть все, а человек — ничто. Но это ложное смирение в сущности есть восстание против Бога, возлюбившего и возвеличившего человечество во Христе, от Него же христианам отделять себя не приходится: «даде им область чадом Божиим быти». Сыны царствия свободны и призваны к сознательному и самодеятельному участию в деле Отца. Если между ними есть духовно несовершеннолетние, то это лишь факт, который нужно принимать в расчет, но не возводить в окончательный и всеобщий принцип.

Действие Божие в собирании и строении Его царствия, в возрастании и развитии богочеловеческого организма последователи упомянутой подделки под христианство приравнивают к обнаружению всемогущества Божия в явлениях природы и событиях мирской жизни. Но этим самым они обличают свою ложь, запутываясь во внутреннем противоречии. Если они считают непозволительным деятельно вмешиваться в судьбы царствия Божия, как зависящие от Его воли, то они не должны вмешиваться ни в какие дела, ибо все зависит от воли Божией. Однако они так не поступают, а со всею энергией и воодушевлением заботятся об устройстве всевозможных мирских дел, личных, народных и т. д. Откуда же эта разница?

Почему они считают необходимым в своих ничтожных делишках столь старательно помогать всемогущему Богу, а в Его великом деле помочь не хотят? Явно — потому, что в тех они заинтересованы, а в этом нет. Значит, дело Божие не есть *их* дело, а потому им до него и дела нет. Но ведь христианство только в том и состоит, что дело Божие стало вместе с тем делом вполне человеческим. Эта богочеловеческая солидарность и есть царствие Божие, и оно *приходит* лишь в той мере, в какой она осуществляется. Очевидно, эти псевдоквиетисты проповедуют нам христианство поддельное. Они тем активнее отдаются Маммону на деле, чем пассивнее подчиняются на словах другому Господину, которого святость и величие служат им лишь благовидным предлогом для того, чтобы о Нем не думать.

Указанная подделка обыкновенно связана с отрицанием всякого развития и прогресса в деле христианской религии. Из того, что многие эволюционисты придерживаются односторонне-механического понятия об эволюции, исключающего действия Высшей силы и всякую телеологию, из того, что многие проповедники исторического прогресса понимают под ним беспредельное самоусовершенствование человека без Бога и против Бога, — из этого поспешно выводят явно вздорное заключение, что самые идеи развития и прогресса имеют какой-то атеистический и антихристианский характер. Между тем не только это не так, но напротив — эти идеи суть специфически христианские (или, точнее, еврейско-христианские), они внесены в сознание людей только пророками Израиля и проповедниками Евангелия. Язычество, и восточное и западное, в самых высших своих выражениях — в буддизме и в новоплатонизме — ставило абсолютное совершенство безусловно вне процесса истории, которая для него являлась или бесконечной и бесцельной сменой случайностей, или постепенным переходом к худшему[1]. Только христианская (или, что то же, — мессианская) идея царствия Божия, последовательно открывающегося в жизни человечества, дает смысл истории и определяет истинное понятие прогресса. Христианство дает человечеству не только

---

[1] Кажущееся исключение представляет тот взгляд на мировой процесс, который мы находим в персидской книге «Бундегеш». Но этот памятник хотя и содержит в себе древнезендские религиозные элементы, но в полном своем составе относится к временам позднейшим (XII век по Р. Х.), и, очевидно, предполагает сильное воздействие христианских идей.

идеал абсолютного совершенства, но и путь к достижению этого идеала, следовательно, оно по существу прогрессивно. Поэтому всякое воззрение, которое отрицает в христианстве этот его прогрессивный элемент, есть подделка, скрывающая под христианским именем языческую реакцию. Цель же ее — конечно, не всегда ясно сознаваемая — отвлечь людей от дела Божия и утвердить их в той дурной действительности мира, которую пришел упразднить Христос, победивший мир. Между тем мнимые христиане пытаются, хотя и тщетно, вырвать у Христа Его победу, всячески поддерживая те мирские порядки и учреждения, которые ничего общего с царствием Божиим не имеют. Откуда может взяться такое охранительное направление в настоящем, неподдельном христианстве, которое так же чуждо принципиального консерватизма, как и принципиального радикализма? На почве христианской религии ни сохранение, ни разрушение каких бы то ни было мирских порядков *сами по себе* не могут нас интересовать. Если мы заботимся о *деле* царствия Божия, то мы должны принимать то, что этому делу достойно служить, и отвергать то, что ему противно, руководясь при этом не мертвым критерием каких-нибудь отвлеченных *измов,* а (по апостолу Павлу) живым критерием ума Христова,— если мы его в себе имеем; если же не имеем, то лучше нам и не называться христианами. По праву носящие это имя должны заботиться не о сохранении и укреплении *во что бы то ни стало* данных социальных групп и форм в мирском человечестве, а, напротив, об их перерождении и преобразовании в христианском духе (насколько они к этому способны),— об истинном введении их в сферу царствия Божия.

Итак, идея царствия Божия необходимо приводит нас (разумею всякого сознательного и искреннего христианина) к обязанности действовать — в пределах своего призвания — для реализации христианских начал в собирательной жизни человечества, для преобразования в духе высшей правды всех наших общественных форм и отношений,— то есть приводит нас к *христианской политике.* Тут мы сталкиваемся с новою подделкою христианства, или, лучше сказать, с новым видоизменением той же замаскированной антихристианской реакции. «Христианская политика», говорят, это contradictio in adjecto, между христианством и политикою не может быть ничего общего: *Царствие Мое не от мира сего* и т. д. и т. д. Из того, что царство Христово не от мира сего, никак не следует, что

оно не может действовать в мире, овладевать и управлять миром. Иначе пришлось бы утверждать, что так как самодержавная власть не от народа (а милостию Божиею), то она не может и управлять народом. По здравой логике, наоборот, именно из того, что царство Христово не от мира, а *свыше,* следует, что оно имеет *право* владеть и править миром. Одно из двух: или общества, именующие себя христианскими, должны отречься от этого имени, или они должны признать своею обязанностью согласовать все свои политические и социальные отношения с христианскими началами, т. е. вводить их в сферу царствия Божия,— а в этом и состоит настоящая христианская политика.

Если, как утверждают сторонники псевдохристианского индивидуализма, все политические и социальные формы чужды или даже противны христианству, то отсюда прямо следует, что истинные христиане должны жить вне всяких политических и социальных форм. Но это явный абсурд, обличаемый их собственною жизнью и деятельностью. А если, с одной стороны, нельзя упразднить общественных и политических форм жизни (что равносильно было бы упразднению самого человека, как существа социального и политического), а с другой стороны, несомненно, что эти формы в своей данной действительности далеко не соответствуют христианским началам, далеко не введены еще в царствие Божие, то отсюда прямо следует задача христианской политики совершенствовать, возвышать эти формы, пресуществлять их в царствие Божие. Правда, христианскою политикою весьма злоупотребляли и злоупотребляют. Царство Божие на земле представлялось и представляется как совокупность людей, словесно признающих известные догматы. Недавно один сторонник такого (опять-таки явно поддельного) христианства объявлял в печати, что нельзя иметь общение с «либералами» на том основании, что они будто бы «не исповедуют Иисуса Христа, во плоти пришедшего», как этого требует св. апостол Иоанн Богослов. На чем основано это утверждение — неизвестно. Я знаю ярых консерваторов, весьма чуждых всякого исповедания Христа, и знаю либералов, которым никак нельзя сделать такого упрека. Но дело не в этом. Очевидно, наш ревнитель веры не в добрый час прибег к авторитету св. Иоанна Богослова. Приведенный текст, как известно всякому занимавшемуся этим предметом, обращен против возникавшего тогда заблуждения *докетов,* признававших сверхъестест-

венную природу Христа, но отрицавших его действительное *воплощение,* видевших в его телесном явлении и в его исторической личности только *призрак.* Это ложное мнение впоследствии весьма укоренилось и распространилось в различных гностических сектах. Но я самым решительным образом утверждаю, что мне не известен ни один либерал, сколько-нибудь повинный в этом докетическом заблуждении. Конечно, текст из Иоанна Богослова, как и всякое слово Св<ященного> Писания, имеет и общее значение сверх своего прямого исторического смысла. Но и тут он направлен не против либералов, а как раз против сторонников того поддельного христианства, которое сводится к мертвой вере, с одной стороны, и к лицемерным толкам о личной святости и личном спасении души — с другой. Ведь это они, *отделяя* все человеческие задачи от Духа Христова, отрицают всю силу Его воплощения, которое совершилось ведь не для него, а для человечества. Сводя христианство к *отвлеченному догмату,* отрицая его реализацию в социальной и политической жизни, они явно показывают, что не исповедуют на деле Христа, *пришедшего во плоти,* а потому и подлежат апостольской анафеме, которую один из них столь неосторожно напомнил. Во всяком случае, Апостол любви не мог сводить все христианство к мертвой вере; он, конечно, знал ту истину, которую так хорошо выразил его соученик Иаков: *«и бесы веруют, и трепещут».* Право, союз с либералами не столь опасен, как союз с бесами.

Тот же публицист спрашивал торжественно: «Чему же учит Владимир Соловьев?» На это могу ответить кратко и определенно: *своего* учения не имею; но ввиду распространения вредных подделок христианства считаю своим долгом с разных сторон, в разных формах и по разным поводам выяснять основную идею христианства — идею царствия Божия как полноты человеческой жизни не только индивидуальной, но и социальной и политической, воссоединяемой чрез Христа с полнотою Божества; а что касается до союзов, то безусловно избегаю только союза с бесами, которые веруют и трепещут.

ЗАПОЗДАЛАЯ ВЫЛАЗКА ИЗ ОДНОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЛАГЕРЯ

(Письмо в редакцию <журнала «Вестник Европы»>)

Припертые к стене и вынужденные умолкнуть в споре о вырождении славянофильства и о «самобытных» теориях, взятых у француза де Местра и немца Рюккерта, наши литературные *назадняки* (как называет их профессор Ламанский) не могли, конечно, успокоиться. Не признаться же им было в своей внутренней несостоятельности при всех выгодах своего внешнего положения? Если нет прямого ответа, то можно придумать что-нибудь косвенное; если нечего сказать о деле, то можно покричать о какой-нибудь безделице.

Год тому назад, в числе других случайных рецензий, я поместил в «Русском обозрении» и небольшую рецензию на книгу г. Щеглова «История социальных систем». В этом библиографическом отчете было очень мало *моего:* он был обильно украшен буквальными выписками из книги г. Щеглова. Содержание этих выписок могло казаться иногда неправдоподобным, но их подлинность легко было проверить всякому читателю, ибо я указывал в точности на страницы книги, не изъятой из обращения. Теперь, спустя год, г. Щеглов печатает в «Русском вестнике» обширную статью, почти исключительно посвященную ответу на мою рецензию. Эту последнюю он называет «трудом», и притом трудом хотя малым по объему, но огромнейшим (ingentissimum) по злохудожеству. («Русск<ий> вестн<ик>», 1891, № 6, стр. 127). Поэтому, хотя г. Щеглов, как сам он заявляет, и не читал ни одного из прочих моих произведений (стр. 107), это не мешает ему обличать «глубокую безнравственность» всей моей литературной деятельности (стр. 127). В заключение своего обширного и долгосрочного ответа на мой краткий прошлогодний отзыв г. Щеглов объявляет: «таким критикам, как г. Вл. Соловьев, не отвечают» (там же).

Хотя я вообще считаю нелишним отмечать иногда разные курьезы в лагере наших «назадняков», но в настоящем случае у меня есть и другие причины, чтобы обратить некоторое внимание на эту запоздалую вылазку. Имею в виду не столько г. Щеглова, сколько тех его единомышленников, которым свою окончательную безответность в вопросах важных и существенных было бы очень удобно прикрыть чужою бранью по поводу выеденного яйца.

«Глубокая безнравственность» моей «литературной деятельности» выразилась главным образом в том, что я рекомендовал г. Щеглову познакомиться с неизвестною ему превосходною книгою Нойеса об американском социализме. Г. Щеглов признается, что он книги Нойеса не знал и прочел ее только теперь. Впрочем, он и теперь, имея ее под руками, почему-то не упоминает ее заглавия и оставляет меня в сомнении, та ли это книга, которую я ему рекомендовал (ибо сочинения Нойеса довольно многочисленны). Но допустим, что это та самая. Прочтя ее, г. Щеглов нашел, что она никуда не годится, и вывел из этого неожиданное заключение, что я ее не читал. Мне кажется, что из того, что я нахожу превосходною ту книгу, которую г. Щеглов считает никуда не годною, следует только, что у нас с ним разные мерила для оценки книг. Вот, например, г. Щеглов считает сочинения Гоголя, Достоевского, Толстого крайне зловредными[1], а я, напротив, нахожу их превосходными — следует ли отсюда, что я их не читал? С другой стороны, о книге г. Щеглова я думаю в известном отношении гораздо хуже, нежели он — о книге Нойеса; между тем гг. Буренин и Страхов, как сообщает наш скромный автор, рекомендовали его произведение публике как превосходное; следуя логике г. Щеглова, я имел бы право утверждать, что названные критики не читали и даже не видали его книги.

В сочинении Нойеса, которое мне пришлось прочесть еще лет пятнадцать тому назад в Лондоне, я нашел хотя и сжатое, но полное, живое и продуманное изображение различных социалистических учений и предприятий

---

[1] <Д. Ф.> Щеглов. История социальных систем. Том II, стр. 586, 587, 593.

в Америке. Сколько страниц и строк посвящено там истории той или другой общины — я не считал и не знаю, а счету г. Щеглова не имею основания доверять. О поучительных выводах, которые я извлек из «безнравственной» книги Нойеса, говорить с нашим обличителем было бы неосторожно; но я совершенно не понимаю, почему г. Щеглов считает невозможным, чтобы я — литературный деятель, глубоко безнравственный, по его мнению, — одобрял en connaissance de cause сочинение Нойеса, которое он находит негодным, лживым и развратным? Дурной дурное и хвалит.

Другое выражение моей глубокой безнравственности состоит в поправке к словам г. Щеглова, что *Ламенне и его друзья подчинились* папскому осуждению либерального католичества. Из этих слов читатель, не знакомый с делом, должен был вывести ошибочное заключение, что Ламенне подчинился так же, как и его друзья — Монталамбер и Лакордер; между тем, как известно, только эти двое подчинились действительно и окончательно, тогда как Ламенне взял назад обещанное им заранее подчинение и отделился от католической церкви. О том, сколько дней или месяцев спустя после папской энциклики он это сделал, у меня не было речи, и г. Щеглов совершенно напрасно припутал сюда хронологические подробности, от которых сущность дела нисколько не изменяется[1]. Но всего забавнее его неудачная придирка к употребленному мною слову *протестовал.* «Ламенне, — говорит он, — никогда не протестовал. Отпадение его выразилось не в каком-нибудь протесте, а в последовательном издании трех сочи-

[1] Г. Щеглов в своей обширной статье ни разу не указал, в *каком нумере* журнала помещена моя рецензия, а едва ли кто-нибудь из его читателей станет искать ее в *прошлогодних* книгах «Русского обозрения». Этим, конечно, и обусловлена его удивительная развязность. Так, например, его нелепые и из личного озлобления проистекающие выходки против литературы и университетов я резюмирую в соответствующей форме нелепого силлогизма, который и ставлю во вносных знаках, как это обыкновенно делается, когда пищущий говорит не от своего лица. Из контекста *совершенно ясно,* что это не выписки из книги г. Щеглова, тем более что при таковых я всегда указываю на страницы. Но «добросовестный» автор, приняв свои меры, чтобы затруднить читателям доступ к моей рецензии, смело усматривает в общепринятом употреблении вносных знаков крайний образчик моей «глубокой безнравственности», и это очень кстати избавляет его от необходимости сказать что-нибудь о тех *текстуальных образчиках* дикого вздора, которые я в достаточном обилии выписал из его книги.

нений, быстро следовавших одно за другим: «Les paroles d'un croyant», «Les affaires de Rome» и «Le livre du peuple» («Р<усский> в<естник>», стр. 114). Но что же содержится в трех сочинениях, как не самый решительный и резкий протест против папского декрета, осудившего идеи Ламенне? О каком-нибудь формальном и официальном акте протеста никто не говорил, да такой акт был бы и невозможен со стороны простого священника против папы. Иначе как посредством своих сочинений Ламенне и не мог протестовать.

Г. Щеглов, совершенно не знакомый, по его собственным словам, с моими сочинениями, не стесняется, однако, утверждать, что история католицизма *в XIX-м веке* составляет один из главных предметов моего изучения. На самом деле таким предметом изучения была для меня за последние годы история вселенской церкви до разделения Востока и Запада, а не католицизм XIX-го века. Замечать ошибки г. Щеглова по какому-нибудь предмету еще не значит претендовать на специальное знание этого предмета. Впрочем, хотя в своей книге г. Щеглов и не обнаружил ясного представления о взглядах и судьбе Ламенне, но теперь, когда, вследствие моего указания, он внимательно просмотрел кое-какие книжки, я охотно готов признать, что хронологические, по крайней мере, подробности этой истории у него свежее в памяти, чем у меня. Таким образом моя рецензия оказалась небесполезной и для г. Щеглова.

Небесполезно было бы для него и знакомство с некоторыми философскими диссертациями, в которых, между прочим, трактуется о *потенциальном* и актуальном бытии. Это удержало бы его, может быть, от двух смелых утверждений: 1) что философский смысл слова puissance мне неизвестен и 2) что Фурье, говоря: troisième puissance, имел в виду именно этот философский смысл, соответствующий латинскому potentia и греческому δύναμις. Г. Щеглов даже Аристотеля поминает по этому поводу. Между тем фраза Фурье, о которой идет речь, гласит, по переводу нашего автора, так: «Названная армия, находясь в порядке мажорном, имеет кроме того тезис гастрософический; он состоит в определении серий маленьких пирожков в гигиенической ортодоксии третьего могущества на 32 сорта пирожков, приспособленных к темпе-

раментам третьего могущества»[1]. Пусть господин Щеглов попробует перевести на латинский или греческий язык эти «маленькие пирожки в гигиенической ортодоксии третьего могущества» с помощью слов potentia, или δύναμις — он увидит, какой при этом получится философский, истинно аристотелевский смысл!

И в книге своей, и в статье г. Щеглов с особенным усердием ратует против развращающего действия, производимого изящною литературой. Главными развратителями в этой области он в своей книге признает Гоголя, Достоевского и Толстого[2]. После этого, как должен я понимать следующие слова в конце статьи г. Щеглова: «Если бы мы не читали ни одной строки, написанной г. Вл. Соловьевым, если бы мы знали только один тот факт, что гнев (?) его возбужден моим протестом против развращения юношества со стороны литературы и со стороны самих университетских деятелей, этого было бы совершенно достаточно для того, чтобы с точностью определить ту нравственную систему, которая лежит в основе его литературной деятельности; очевидно, она тождественна с нравственностью людей, которых защиту он взял на себя; τέττιξ τέττιγι φίλος, а не μύρμηκι» («Р<усский> в<естник>», стр. 127). Μύρμηξ — это трудолюбивый г. Щеглов, а τέττιγες — это наши «развратители» — Гоголь, Достоевский, Толстой. Хотя я далеко не безусловный их почитатель, но все-таки, когда г. Щеглов, желая окончательно меня уронить, объявляет, что я нравственно солидарен с корифеями русской литературы, то я могу только его поблагодарить за такой ненамеренный, но тем более приятный комплимент. Вот если бы г. Щеглов взвел на меня нравственную солидарность с ним и с ему подобными — тогда другое дело!

Помимо неожиданного комплимента, полемика с г. Щегловым доставила мне еще одно удовольствие. Всего семь лет сражаюсь я с разными представителями лжеохранительных начал. Всего семь лет — а какая разительная перемена, какое удивительное понижение духовного уровня в этом почтенном лагере! В 1884 г. на меня нападал И. С. Аксаков, потом через несколько лет

[1] <Д. Ф.>Щеглов. Ист<ория> соц<иальных> сист<ем> <Том> II, <стр.> 236.

[2] См. выше ссылку на страницы в книге г. Щеглова.

пришлось иметь дело с г. Страховым, а вот теперь выступает им на смену, в качестве «третьего могущества», г. Щеглов. Конечно, в известном отношении гораздо приятнее было спорить с И. С. Аксаковым или даже уловлять коварство неуловимого Н. Н. Страхова, нежели отмахиваться от г. Щеглова. Но зато какое нравственно-эстетическое удовлетворение приходится испытывать при виде этой вполне достигнутой гармонии между идеей нашего назадничества и ее личным воплощением!

ИЗ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Недавно умерший Лев Мечников в своей замечательной книге «La civilisation et les grands fleuves historiques»[1] делит всемирную историю на три главных эпохи. В первой — *речной* — выдвигаются обособленные, более или менее деспотически сплоченные культурные массы, расположенные по большим рекам. Таковы египетская цивилизация, приуроченная к Нилу, ассиро-халдейская, связанная с Тигром и Евфратом, индийская — с Индом и Гангом, китайская — с Желтою и Голубою реками. Вторую всемирно-историческую эпоху — *средиземноморскую* — открывают великие мореплаватели древнего мира, финикияне, продолжают греки и римляне, заканчивают средневековые европейцы. Здесь мы видим культурные группы, уже гораздо менее обособленные извне и гораздо более расчлененные внутри, с более или менее сложной, но непременно аристократическою, или олигархическою, организацией, с подвижными и изменчивыми формами наверху, но всегда на основании более или менее полного порабощения низших классов. Наконец, со времени великих открытий XV века занялась заря третьей всемирной эпохи — *океанической,* — когда активная, историческая часть человечества, не ограничивая своего культурного движения ни бассейнами великих рек, ни бассейном Средиземного моря, распространяет свою деятельность на весь земной шар по широким путям Атлантического, а потом и Тихого океана. Хотя эта новая эпоха только еще начинается, еще только устанавливает, так сказать, свои внешние рамки, однако главные отличительные черты ее могут быть указаны с достоверностью на основании общего хода истории и уже достигнутых результатов. Несомненно, человечество в эту новую эпоху идет (хотя и не прямолинейным путем), с одной стороны, к все бо́льшему и бо́льшему сближению и взаимному проникновению больших групп (племенных, народных и т. д.), некогда

[1] Эта книга издана в Париже в 1889 г известным географом Елисеем Реклю, с предисловием издателя.

совершенно разобщенных или же исключительно враждебно сталкивавшихся между собою, а с другой стороны, в соответствие этому международному универсализму, внутри каждой национальной группы принудительное единство целого и роковая от внешних условий жизненной борьбы зависящая субординация общественных классов все более и более заменяется свободною солидарностью, добровольною и сознательною взаимопомощью всех и каждого в общем культурном труде и подвиге. Таким образом, вместо принудительно-объединенного социального *механизма* восточных деспотий и вместо принудительно-дифференцированного социального *организма* классической и средневековой жизни должен образоваться истинно человеческий, на сознательном альтруизме основанный и свободным согласием определяемый союз людей хоть и не одинаковых по естественным качествам, но равномерно участвующих в общих благах культурного существования[1].

Со времен аббата Иоахима де Флорис (XIII века) трехчастное деление (трихотомия) всемирной истории в той или другой форме встречается почти у всех мыслителей, пытавшихся выразить историческую жизнь человечества в одной общей формуле. Схема Мечникова, внушенная ему, как он сам признается, некоторыми немецкими географами, но развитая им с несомненною оригинальностью, выгодно отличается от других подобных трихотомий (наприм<ер>, от мнимого исторического «закона трех фазисов» у Авг. Конта) большею определенностью и фактическою бесспорностью своей главной основы. Совершенно несомненно, что четыре древнейшие культуры тесно связаны с соответствующими реками, что финикийские и греческие корабли, бороздившие Средиземное море, открыли новую историческую эру, в которой это море играло ту же роль, как великие реки в эпоху древнейшей культуры, и что, наконец, новейшая цивилизация отличается прежде всего широтою своего распространения, имея весь земной шар своим поприщем, а своими главными путями — океаны. Также несомненно, вообще говоря, и то, что в древних деспотических монархиях и теократиях общественный союз держался равномерным принудительным подчинением всех одной абсолютной власти, что

[1] Я передаю главную мысль Мечникова своими словами. Сам он иногда употребляет термины двусмысленные, которые могут напугать и сбить с толку иного читателя.

классическая и средневековая культура основывалась на свободном развитии сложно организованных высших классов и на рабстве низших и что эмансипация этих последних и всеобщее уравнение социальной среды составляет в этом порядке идей преобладающую тенденцию новейшей истории. Ясно, однако, что эта бесспорная формула никак не выражает сущности исторического процесса: она относится не к внутренним его двигателям и окончательным целям, а лишь к некоторым внешним условиям и результатам частию географического, частию социально-экономического свойства. С этою односторонностью изложенного взгляда связан один пункт, вызывающий на важные размышления.

В приведенном делении истории, как, вероятно, заметил читатель, появление христианства в мире не играет никакой роли. Не апостолы новой религии, а финикийские купцы-разбойники, объездившие Средиземное море, а потом испанские авантюристы и каторжники[1], переехавшие Атлантический океан,— вот (с чисто географической точки зрения) настоящие герои культурного человечества, своими подвигами обозначившие две главные поворотные точки всемирной истории. Они открыли народам новые пути, тогда как апостолы хотя и много путешествовали, но только по избитым римским дорогам. Спешу оговориться, что моя ирония не относится прямо к автору «великих рек»: при всем своем пристрастии к географии он воздерживается применять эту точку зрения к оценке религий и свое невысокое мнение об историческом значении христианства оправдывает соображениями иного рода. Он ссылается на тот факт, что христианство не произвело существенного улучшения в рабовладельческом строе древних обществ и что средневековая жизнь под другими именами и в других внешних формах сохранила принудительное разделение социального целого на полноправных граждан и бесправных рабов. Это указание, которое можно распространить и на другие социальные отношения, возбуждает общий вопрос: какое практическое действие оказало христианство на жизнь принявших его народов и, следовательно, какое действительное значение имеет оно в истории?

---

[1] На кораблях Колумба находилось по нескольку преступников, которым смертная казнь была заменена этим принудительным плаванием. Остальной экипаж был немногим лучше.

Внутренняя абсолютная истина богооткровенной религии, будучи предметом сердечной веры и метафизического умозрения, никак не может ни окончательно утверждаться, ни окончательно отрицаться на почве исторических фактов. Конечно, как истина религиозная, а не отвлеченная теория, христианство требует своего осуществления в действительности, своего полного воплощения; но, как религия *богочеловеческая,* оно обусловливает это воплощение не только прямым и всемогущим действием Божиим, но и свободною деятельностью человека, которая не обнаруживается вполне и зараз в одном акте воли, а развивается сложными рядами мотивов и поступков (искушений и возбуждений, падений и подвигов) в порядке времени. Поэтому хотя Евангелие и ручается за окончательное торжество правды и пришествие царствия Божия и хотя оно обязывает нас работать в этом направлении, но оно не указывает никакого определенного срока для великого кризиса, который, очевидно, должен совпасть с концом истории и нынешнего мира. Таким образом, когда нам указывают, что христианство в данный исторический момент остается неосуществленным, то это не есть возражение против божественной истины, а только обличение человеческого несовершенства. Но именно с человеческой стороны, которая никак не может быть исключена, когда дело идет о христианстве, весьма важно знать, в какой мере начала истинной религии были восприняты и осуществлены в жизни обществ, именующих себя христианскими. Если нельзя, как сказано, оценить истину христианского учения на исторической почве, то на ней, и только на ней, можно оценить состояние христианского человечества, определить степень его духовного роста и указать то, что ему более всего нужно для дальнейшего возрастания.

Устраняя из своих рассуждений всякий религиозно-догматический и богословский элемент, оставаясь в области исторических фактов и философских выводов и ограничиваясь пока ближайшею частью задачи, я намерен исследовать, какое воздействие оказали нравственные начала христианства на государственные законы и общественные нравы в римско-византийской империи.

I

Христианство явилось в мир не только как откровение истинного Божества, но и как откровение истинной человеческой *личности* и вместе с тем и тем самым истинного человеческого *общества*. Эти два понятия соотносительны между собою. Христианство, признавши безусловное и бесконечное значение за душой человеческой, как способной к совершенному сочетанию с Божеством, тем самым определило и характер истинного общества, как такого, в котором каждый его член есть цель для всех и никогда не должен служить только средством или орудием общего блага. С христианской точки зрения такое «общее благо», для осуществления которого хотя бы одна душа человеческая ставилась ни во что,— не есть ни действительно *общее,* ни действительно *благо.*

Истинное общество есть опора и восполнение, а не граница личной жизни; а истинная личность, обладающая идеальным содержанием, самостоятельная и самодеятельная, не может быть разлагающим и разрушительным элементом для здорового социального тела; она его образующее начало, живая сила, превращающая людское стадо в истинно человеческое общество. В идеале общество есть полнота личной жизни, свободное извнутри определяемое единство, или совершенная солидарность всех личных элементов. А в нашей неидеальной действительности общество есть упругая жизненная среда, отливающая в свою данную фактическую форму всякую слабую личность, а всякую сильную вызывающая на противодействие и борьбу, что в свою очередь приводит к видоизменению самой этой среды, к повышению ее уровня, т. е. к общественному прогрессу, к некоторой реализации идеала, и ясно, что внутренняя сила личности определяется здесь не только размерами обнаруженного ею прямого общественного действия, важностью и прочностью перемен, произведенных ею в общественной среде, но также еще величиною и упорством преодолеваемого сопротивления со стороны этой самой среды.

Ввиду этой неразрывной связи и необходимой соотносительности между личным и общественным элементами как в идеальном, так и в действительном человечестве, мы знаем, какую цену могут иметь ходячие ныне заявления, что будто христианство имеет своею единственною практическою задачею нравственное совершенствование отдельного лица и что оно вполне равнодушно к общест-

венному прогрессу. Личное совершенствование может быть отделено от общественного прогресса только на словах, а не на деле, а потому все подобные заявления суть лишь *бездельные речи.* Общественный прогресс есть *деяние* личности нравственно сильной, совершенствующей социальную среду, и он же вместе с тем есть *благодеяние* для личности нравственно слабой, совершенствуемой и освобождаемой чрез влияние на нее этой улучшенной общественной среды. А прежде всего общественное действие обязательно для нравственной личности по мотиву непосредственной жалости к страданию своих ближних.

Существуют народы, у которых людоедство есть законное религиозно-государственное учреждение. Возможно ли при сохранении такого учреждения какое-нибудь нравственное совершенствование отдельных лиц? Самому *быть съеденным* своими ближними, конечно, нисколько не противоречит самой высокой добродетели; но равнодушное созерцание того, как едят других, несовместимо не только с высокою степенью личного совершенства, но и с самым элементарным нравственным чувством. А потому, если среди людоедов у какого-нибудь отдельного лица явится проблеск этой элементарной нравственности, то первым его делом будет восстать против легального каннибализма, т. е. добиваться общественного прогресса в этом отношении. Само собою разумеется, что он при этом будет и сам воздерживаться от людоедства и, насколько это будет в его власти, избавлять от съедения ту или другую случайную жертву. Но ни этим пассивным воздержанием, ни этою частною помощью он не может ограничиться. Раз сознавши, что людоедство есть зло, он будет стремиться к его общему уничтожению, а не к частичному только ограничению. Ибо хотя этот нравственно пробудившийся дикарь весьма неразвит и необразован сравнительно с нашими противниками общественного прогресса, но все-таки не до такой же степени он прост, чтобы не понимать следующих двух очевидных вещей: во-первых, что гораздо лучше и желательнее навсегда спасти от съедения множество людей, притом не настоящего только, но и будущих поколений, нежели случайно избавить несколько единичных жертв в кратких пределах своей индивидуальной жизни; а во-вторых, он поймет, что людоедство есть зло двоякое — физическое для пожираемых и нравственное в пожирающих и что с этой стороны, т. е. для исправления людоедов, требует-

ся прежде всего избавить их от необходимости воспитываться в людоедских нравах и понятиях.

Итак, пробудившееся в этом единичном человеке *личное* нравственное сознание, его опять-таки *личное* превосходство в этом отношении над окружающею средою необходимо выразится не в самодовольном квиетизме и не в каких-нибудь случайных проявлениях доброго чувства, а главным образом в деятельности общественной, в стараниях принести наибольшую пользу своим ближним чрез преобразование бесчеловечных и безнравственных социальных учреждений и порядков. Разумеется, первые попытки такого преобразования не будут иметь внешнего успеха, и противник общественного каннибализма сам сделается его жертвой; но он оставит последователей, которые рано или поздно добьются до цели, упразднят каннибализм в нравах и учреждениях. Измененная таким образом социальная среда перестанет рождать и воспитывать людоедов; следовательно, и *личная* нравственность большинства станет выше, а меньшинство — передовые или лучшие люди,— не имея необходимости останавливаться на таких вещах, как прямая антропофагия, окажутся чувствительными к другим, менее грубым проявлениям общественного зла и неправды. Явится новая нравственная проповедь, новые попытки социального преобразования, новые жертвы и в результате новый прогресс общественной, а вместе с тем и нераздельно *личной* нравственности. Итак, повторим еще раз, личная нравственность неразрывно и притом с двух сторон связана с общественным прогрессом, поскольку нравственно активные лица (лучшие люди, герои, двигатели истории) своею деятельностью необходимо производят этот общественный прогресс, а лица, нравственно пассивные (большинство обыкновенных людей, толпа), восприимчиво сообразуют свою личную нравственность с прогрессивно изменяемою социальною средою.

Этот двойной процесс усовершенствования предполагает в целом обществе двойную дифференциацию: во-первых, уже указанное различие по *личным* качествам между активными и пассивными членами общества, между лучшими людьми и толпой,— различие, при всей относительности своих частных проявлений, несомненно существующее и существенное; а во-вторых, как сейчас увидим, различие, обусловленное социальною организацией,— различие между правителями и управляемыми, между государственною властью с ее органами и подчи-

ненным народом. (Сюда же, вообще говоря, относится и различие между высшими и низшими классами, ибо первые всегда так или иначе связаны с государственною властью, как ее самостоятельные носители при аристократическом устройстве или как ее ближайшие органы в самодержавных монархиях.)

На низших ступенях общественного развития, в группах небольших и несложных два указанные деления (по личному достоинству и по внешнему социальному положению) легко могут совпадать между собою. Лучшие люди, т. е. выдающиеся по своим личным качествам, люди более сильные (хотя весьма мало соответствующие нашему теперешнему идеалу добродетели), естественно распространяют свое непосредственное влияние на все данное общество (вследствие его тесных пределов и простоты отношений) и таким образом приобретают правительственную власть. И на самой высокой ступени общественного развития, при окончательном идеальном устройстве будущего человечества иерархия нравственная должна, без сомнения, совпадать с иерархией политико-социальною, т. е. внешнее положение и значение отдельных лиц, степень их постоянного и прямого влияния на общие дела должны определяться не случайными и внешними обстоятельствами, а внутренним достоинством и заслугами. Но между этими двумя крайними[1] пунктами, лежащими вне пределов истории, в человечестве историческом такого прямого соответствия двух иерархий быть не может. Для того, чтобы от первоначальной простоты (которая не есть простота совершенства, а лишь простота скудости и дикости) человечество могло подняться до идеальной гармонии и солидарности всех общественных элементов, необходимо было образование этих элементов, следовательно, прочное и устойчивое осложнение жизни, твердая кристаллизация общественных форм, с одной стороны (как для образования организма высшего порядка необходим скелет), а с другой стороны, для той же цели, для более правильного, постоянного и скорого роста и усовершенствования человеческой общественности и нравственности требовалось прочное объединение и сосредоточение социальных сил, т. е. могущественная государственность.

[1] Крайними относительно, ибо в безусловно диком, равно как и в безусловно идеальном состоянии человечества нет места никакому различию в социальном положении лиц.

Анархия в смысле отрицательном, т. е. простое упразднение принудительного порядка и власти среди людей, руководимых злыми страстями и эгоизмом, есть гибель общественности и возвращение к дикому состоянию. Анархия в смысле положительном, т. е. порядок, свободно вытекающий из внутренней солидарности людей, одушевленных альтруизмом и добровольно стоящих и работающих заодно для всеобщего блага, не нуждаясь ни в каком понуждении и управлении,— такая анархия, или, лучше сказать, свободная *синергия,* требует ото всех без исключения членов общества такой крепкой добродетели и такого высокого просвещения, какие ныне доступны лишь немногим. Следовательно, это есть идеал, для которого человечество должно быть *воспитываемо,* как состоящее в большинстве своем из нравственно и умственно несовершеннолетних. А воспитание предполагает дисциплину, главным носителем которой для крупных общественных групп и служит государство. Без принудительного ограничения дикого произвола и без принудительного соединения людей в общей работе человечество не могло бы стать культурным, т. е. выйти из того первобытного состояния, которое в сфере общественной нравственности выражается в людоедстве. Следовательно, отрицать государство как необходимое историческое условие для всего того, что выше государства,— в сущности, все равно что отрицать это *высшее,* т. е. все те умственные и нравственные блага, до которых человечество должно было довоспитаться и доработаться,— которые были ему недоступны в диком догосударственном состоянии. Без государства не было бы культуры, без культуры не было бы общественной нравственности, а без нравственности общественной высокая личная добродетель если бы и явилась каким-то чудом, то не могла бы осуществиться, осталась бы только случайным и бесплодным порывом.

Если бы государство имело своею исключительною целью сохранять и упрочивать во что бы то ни стало существующий порядок в обществе, достигнутое равновесие общественных сил и элементов, тогда лучшие люди, во имя деятельной любви стремящиеся к осуществлению высших требований правды и солидарности, должны были бы всегда и непременно сталкиваться с государством и вступать с ним в неравную борьбу. Но представители и орудия государственной власти не суть какие-то охранительные машины, а живые человеческие существа, которым свойственно стремление к лучшему. Самый тот

порядок, который они призваны охранять, есть следствие предыдущего прогресса, и никто, разумеется, не может считать его безусловно законченным. Таким образом, хотя сложная государственная машина в силу инерции представляет значительное сопротивление для всякого коренного и быстрого преобразования в области общественной нравственности, но, с другой стороны, могущественное сосредоточение общественных сил и их прочная организация в форме государства позволяет прогрессивным нравственным идеям действовать из общего центра зараз на *все* общественное тело и производить в нем цельные и окончательные преобразования, не дожидаясь улучшения каждого индивидуального элемента в отдельности, а, напротив, *производя* такое улучшение чрез воздействие целого на части. Разумеется, даже в наилучшем случае государство самое благонамеренное и при самых благоприятных условиях никак не может нравственно перерождать отдельные души,— преследование такой задачи привело бы только к бесполезному мучительству. Но государство может и должно, улучшая свои законы и учреждения в смысле высших нравственных требований (под ближайшим или отдаленным влиянием «лучших людей», личных двигателей истории, или истинных пророков), поднимать общий нравственный уровень и воспитательно действовать на души пассивные, восприимчивые к влиянию социальной среды, т. е. на огромное большинство людей. Понятно само собой, что государство, которое берет свой личный состав из того же общества, не может быть только *орудием* общественного прогресса, а необходимо есть и субъект этого прогресса, что оно само прогрессирует, улучшается морально, постепенно возводя свою принудительную власть до высоты нравственного авторитета. Таким образом, государство должно служить и христианству как необходимое орудие его коллективного действия на человеческий род.

II

Христианство явилось не в конце, а в середине истории; возвещенное им царствие Божие не было и не могло быть для людей готовым совершенным порядком вещей, к которому им оставалось только пассивно присоединиться: оно было дано как нравственно-историческая задача, разрешимая только *свободными* усилиями человечества, ибо это царство сынов Божиих, а не рабов. Если бы человече-

ство представляло собою простую арифметическую сумму отдельных изолированных лиц, то все препятствия к полному осуществлению царствия Божия сводились бы, собственно, к одному: к злой личной воле. Все действие Божие в человечестве было бы в таком случае прямо и исключительно обращено на каждую отдельную душу, которая или воспринимала бы это действие и входила в царствие Божие, или отвергала бы его. Решение этого вопроса. безусловно отдельное для каждой души, могло бы произойти вне пространства и времени, всемирная история была бы совершенно не нужна и жизнь — бессмысленна. К счастию, человечество не есть куча психической пыли, а живое одушевленное тело, образующееся и преобразуемое, последовательно и закономерно развивающееся, многоразлично расчленяемое и объединяемое, разнообразно связанное с прочим миром и всесторонне воспринимающее дух Божий — не только периферически, но и центрально, не только в единицах, но и в группах, не только частями своими, но и целым. Это социальное тело существенно отличается от тел биологических (животных и растительных) тем, что его крайние элементы суть моральные единицы, свободные (в принципе) личные существа, имеющие сами по себе безусловную внутреннюю ценность. Но такое значение может принадлежать каждому из них именно потому, что каждый неразрывно связан со всеми, и задача всемирной истории состоит в том, чтобы эта связь сделалась вполне сознательной и свободной, чтобы всемирная солидарность не только механически тяготела над лицом и не только органически определяла его место и назначение в целом, но еще и нравственно им самим утверждалась как его собственная цель, — чтобы он хотел и чувствовал ее как свое истинное благо.

Солидарность в человечестве существовала и развивалась раньше христианства, и не только у евреев, но и у язычников. Существовал союз семейный, основанный не на одной физиологической и экономической необходимости, но и на внутреннем душевном влечении; существовали гражданские общины с их патриотизмом, существовали великие монархии, в которых единство народа воплощалось в обоготворенном властелине; существовала, наконец, *pax romana,* осуществляемая чрез *imperium romanum,* и это единство не было *только* порождением грубого насилия и произвола; за неприглядным и иногда чудовищным фактом скрывалась идея, и в то время, как римские императоры объединяли историческое человечество

силою оружия и законов, римские философы вроде Сенеки на основании единства природы и разума утверждали естественную солидарность всех людей и ничтожество всяких искусственных и случайных перегородок между ними.

Но существовавшая до христианства солидарность, развивавшаяся естественным историческим путем, имела лишь относительный характер: с одной стороны, это было единство более или менее частное и внешнее (в древнем государстве), а с другой стороны, более или менее отвлеченное (в философских идеях). В эпоху Августа и внешнее единство Римской империи охватило собою почти все историческое человечество, и отвлеченная идея единства человеческого рода была сознана с полною ясностью,— и то и другое не удовлетворило человеческой души, требующей абсолютного всецелого совершенства. Оно открылось и в индивидуальном воплощении Божества — в Христе, и в идее возвещенного Им царства Божия, т. е. совершенного, абсолютного единства и солидарности человечества (см. «первосвященническую» молитву Христову: «Да будут все едино: как ты, Отче, во мне и я в тебе, так и они да будут в нас едино» (Ев<ангелие от> Иоанна, XVII, 21).

До христианства человечество хотя и шло вперед, но шло ощупью, его развитие было слепым естественным процессом; не то чтобы слепыми, бессознательными силами производился самый процесс: нельзя этого допустить ввиду его целесообразности и определенного направления,— но дело в том, что силы, сами по себе зрячие и сознательные, не были сознаваемы и видимы человечеством, они были, так сказать, за ним и вели его, не открывая ему ни себя, ни цели пути. Христианство прямо поставило перед человечеством его абсолютный идеал, дало ему окончательную задачу для его собственной работы.

Но именно потому, что христианство дало человечеству свою полноту как идеал и как задачу, а не как готовую реальность, естественный ход исторического развития не прекращается с откровением Нового Завета, а принимает только более сознательный и определенный характер, становится более зрячим. И как хромоногий слепец, прозревши, не бросает своих костылей, а пользуется ими лучше, чем прежде, и вернее ходит, пока не выздоровеют у него и ноги, точно так же и человечество, раскрывшее глаза благодаря христианскому откровению, но еще немощное и неокрепшее во всем своем теле, не могло и не

должно было бросить все то, чем держалась и улучшалась его несовершенная жизнь. Если Христос сказал евреям, что Он пришел не разрушить их закон и пророков, а исполнить их,—то подобное же положение должно было занять христианство и в языческом мире: и у язычников были свой закон и свои пророки, право и государство, доведенные до своего относительного совершенства Римом, философия, поэзия и искусство, оставленные миру греками[1]. И действительно, христианство не отрицает ни римской справедливости, ни эллинской мудрости, а пользуется ими как человеческими орудиями и формами Божиего дела и Божьей истины. Тем не менее ожесточенная и долголетняя борьба христианства с государственным и философским язычеством — с романизмом и эллинизмом — была совершенно естественна и необходима — не потому, чтобы христианство хотело уничтожить эти главные элементы человеческой культуры, а потому, что оно отводило им их настоящее место, соответствующее их относительному характеру, тогда как сами они, будучи до появления христианства самыми высшими добытками истории, притязали на абсолютное значение и не хотели без боя уступить христианству свое первенство. Римское государство со своею апофеозою кесарей признавало себя абсолютною формой людского единства, окончательным воплощением объективного разума в мире, и свой закон, свое право — безусловною нормою человеческой жизни; могла ли эта самодовлеющая громада без отчаянного сопротивления преклониться перед высшим началом и отказаться от своей ложной абсолютности, чтобы приобрести истинную — чрез свободное служение делу Божию, чрез солидарное участие в созидании царствия Божия? — Подобным образом и греческая философия, увенчавшая свое развитие (в Александрийской школе) великолепным синтезом эллинской и варварской мудрости, естественно сочла себя за единственный безусловный путь к совершенному познанию истины и духовному слиянию человека с абсолютным; могла ли она без борьбы признать себя лишь просветительным средством, умственною дисциплиною для лучшего понимания, углубления и развития истин другого порядка, сверхфилософских, кото-

[1] Для невежественных ревнителей, которым эта аналогия могла бы показаться соблазнительною, спешу напомнить, что она, в сущности, была высказана древними церковными учителями (Климентом Александрийским и Иустином Философом), а мною здесь лишь несколько обобщена.

рых действительность и сила открываются даром всякому невежде?

Борьба языческого государства и языческой мудрости против христианства продолжается доныне. *Открытая* борьба, окончившаяся в IV веке, представляет сравнительно мало интереса с точки зрения философии истории. Общие причины, по которым христианство должно было восторжествовать, не требуют особых объяснений: как человек своею духовною силою подчиняет себе животных, сильнейших его физически, так духовное царство Сына Человеческого должно было покорить Левиафана Римской империи. Здесь я считаю нужным указать ближайшие условия, определившие исторический момент этой победы.

Христианские апологеты в своих протестах против гонений и петициях к римским императорам ссылались на те принципы справедливости, которые выработаны были самим Римом в лице его философов и юристов[1]. Насилие над людьми единственно из-за их религиозных верований несомненно противоречило простой человеческой справедливости; вступая на этот путь, Римская империя переставала быть воплощением правды на земле, т. е. теряла внутреннюю глубочайшую причину своего бытия. В этих жестоких преследованиях, покидая свой высший принцип — справедливость, римская власть могла ссылаться только на так называемую государственную необходимость — на интерес государственного единства, которое казалось несовместимым с существованием христианской церкви как самостоятельного общества, как status in statu. Стремление христианства объединить всех людей истинною верою и совершенным идеалом жизни могло казаться лишь опасною претензией, разрушительною для действительного, уже данного единства государственного. В самом деле, при начале Римской империи она могла представляться не только чем-то единым и цельным в себе, но и *единственною* социальною связью, обнимающею все историческое человечество. Если бы это единство осталось выражением разума и права — принципа по существу единого и единящего,— то оно не могло бы распасться; но в таком случае оно не могло бы и отрицать христианство,

[1] Впрочем, сознавая с полною ясностью *принципы* общечеловеческой справедливости, римские писатели не делали из них всех необходимых выводов: так и идея свободы религиозного убеждения была впервые *explicite* выражена христианскими апологетами, но лишь как естественное заключение из общепринятого правового начала.

ибо тот же разум, который дает и оправдывает наше господство над низшими силами природы и натурального человечества,— он же требует нашего подчинения высшей богочеловеческой силе. Рим, в силу разума покоривший прочие народы, в силу того же разума должен был подчиниться христианам, как народу Божию. А не делая этого, он терял свой человеческий образ, заменял разум дикою силою и вместо того, чтобы быть единым всемирным государством, становился одним из тех звероподобных царств, которые возвышались и рушились на Востоке от Навуходоносора до Антиоха. И вот, действительно, в то время, как Римская империя, преследуя христианство и тем как бы объявляя себя несовместимою с истиной, теряет свое внутреннее оправдание,— и внешнее ее единство оказывается случайным и непрочным. С одной стороны, являются народы, противопоставляющие силе римского порядка новую силу свободной доблести, а с другой стороны, преемники одного из тех звероподобных царств восточных восстановляют его и возводят почти на степень прежнего могущества. Рядом с Римскою империей и против нее является другая империя — Парфяно-Персидская. Поклонникам земного бога предоставляется выбирать между кесарем и шахиншахом, и нет никакого основания предпочесть одного другому. Конечно, новая Персидская империя, как и старая, есть только царство силы, но ведь и Рим, травящий зверями своих лучших людей, не есть уже царство разума. А как сила, он не имеет преимущества перед другими и действительно оказывается несостоятельным и против подновленной силы восточных деспотов (плен императора Валериана), и против свежих сил западных варваров.

Император Диоклетиан — одно из самых трагичных лиц всемирной истории,— более всех своих предшественников проникнутый интересом государственного единства и ради него решившийся совсем покончить с христианством, должен был торжественно отказаться от сохранения даже видимого образа этого единства. Ввиду невозможности направлять из Рима защиту государства против персов на Евфрате и Тигре и против германцев на Рейне и Дунае, он вынужден был разделить империю на две и на четыре части, после чего ее прежнее единство никогда уже прочно не восстановлялось.

Это распадение империи по распоряжению императора было вдвойне выгодно для христиан: во-первых, оно с очевидностью показывало внутреннее бессилие и несо-

стоятельность того начала единства, в силу которого их мучили, а во-вторых — дробление государственной власти по отдельным странам подрывало единство внутренней политики, и в то время, как в одной части империи христианство подвергалось искоренению, в другой оно могло пользоваться относительною свободою и спокойствием, как это действительно и случилось в уделе Констанция Хлора, обнимавшем весь западный край Европы от Гибралтара до Шотландии. И в то время, как ни легионы, ни палачи не могли поддержать единства империи, единство церкви оказывалось несокрушимым, и оставалось только ждать императора достаточно понятливого и достаточно смелого, чтобы переставить распавшееся здание Римского государства на этот новый, более крепкий фундамент.

Константин *Великий* имеет, конечно, много прав на такое название. Он был первоклассный полководец, всегда побеждавший и варваров и своих соперников по власти; он восстановил величие и единство империи, собрав все ее распавшиеся части под свою руку, после ряда блестящих побед; беспристрастные историки признают у него большой государственный ум и хвалят изданные им законы; окончательное прекращение кровавых гонений есть, без сомнения, истинная заслуга; не малое также дело создать такой культурный центр, как Константинополь,— уже это одно ставит Константина на равную высоту с Александром Великим и Петром Великим; наконец, с его именем неразрывно связано первое видимое и торжественное проявление вселенской церкви — великий Никейский собор. Но главное и в своем роде единственное отличие Константина Великого состоит в том, что с ним появляется в истории новая идея — христианского государства, и если эта идея доселе остается каким-то парадоксом и камнем преткновения для политиков и для мыслителей, то это лишь свидетельствует о ее глубокой содержательности и о трудности ее осуществления. Внутренние основания этой идеи коренятся в самом христианстве, она есть вывод из главной евангельской идеи царствия Божия.

III

Христос открыл человечеству истину и дал ему задачу — преобразовать свою жизнь согласно истине. По истине все — едино, и Бог — абсолютное единство — есть все

во всех. Но наличная жизнь человечества не находится в истине, и божественное всеобъемлющее единство, как некая тайна, закрыто от нас явным распадением мирового целого на пространственные части и временные события, а еще более эгоистическим уединением нашей собственной души. Само человечество, которое, по своей высшей природе будучи образом и подобием Божиим, должно было представлять для материального мира единящий и правящий разум, на деле оказалось раздробленным и рассеянным по земле и после долгих усилий и тяжких трудов сложным историческим процессом достигло только формального и внешнего объединения — во всемирной монархии Рима. Неполное даже с внешней стороны, это римское единство было совершенно недостаточно со стороны внутренней. Настоящее начало мирского разъединения — человеческий эгоизм со всеми вытекающими из него страстями и пороками — есть сила действительная, реальный факт: мог ли он быть подорван одним формальным принципом права и закона? Совершенное бессилие государственной правды, как внешнего блага, над внутренним злом человеческой души наглядно выразилось в том факте, что самыми яркими образцами всякого зла и безумия оказались именно представители этой внешней всемирной правды — римские императоры.

Для того чтобы всемирное единство было не пустою формою, не гробом повапленным, а живою формою, наполненною соответствующим содержанием, необходимо было прежде всего заложить новое единящее основание для самой человеческой жизни, восстановить ее связь с абсолютным началом истинного единства. Эта связь, чтобы противодействовать действительному злу, должна сама быть больше, чем отвлеченною мыслью или смутным чувством, она должна быть объективною реальностью. Итак, прежде всего нужен *богочеловеческий факт.* Такой факт дан и дается в историческом явлении воплощенного Сына Божия и в том, что прямо вытекает из Его воплощения, — в благодати таинств, в церкви как святыне и святилище, как реально-мистическом теле Христовом. Но истинная связь человека с Богом, достойная совершенной благости Божией, есть связь свободная или обоюдная; она требует не уничтожения человеческой действительности, а ее сообразования с божественною истиною. Настоящее единство не полагается извне, а достигается свободными усилиями, последовательною и всестороннею деятельностью самого человечества, которое, таким образом,

связывается с Божеством не только в своем таинственном существе, но и в своей явной действительности, не только в начале, но и в среде своей жизни. Христос пришел не погубить мир, а спасти его, и социально-политический организм человечества — мир в тесном смысле — должен быть не уничтожен святынею христианства, а спасен ею, т. е. обращен, преобразован, одухотворен. Богочеловеческая связь должна выражаться не только в том, что *дается* людям, — догматы веры, непрерывность благодати в таинствах и иерархии, но и в том, что *делается* самими людьми, — это есть второе, *актуальное* единство, без которого наша текущая действительность и исторический процесс оставались бы вне христианства, а тогда и цель самого христианства не была бы достигнута. Цель эта — третий и окончательный вид богочеловеческого единства, обусловленный двумя первыми, — полное соответствие всей внешней действительности внутреннему началу истинной жизни. Поскольку мы, являясь в этот мир, реально отделены наследственным злом от Божественного единства, это единство должно нам быть дано сначала как реальный предмет, от нас не зависящий, — царство Божие, приходящее к нам, церковь внешняя и объективная. Но, принявши это данное соединение с Богом, человечество должно его усвоить собственным трудом, ввести его во всю свою действительную жизнь как преобразующее ее начало, — это царство Божие, которое силою берется и только после этого деятельного процесса может открыться окончательно как явная действительность, — то царствие Божие, которое в качестве тайной потенции вечно существует внутри нас. Данное сначала для нас как священный факт, производимое потом чрез нас как живая действительность, оно может наконец открыться в нас и во всем как совершенное состояние ненарушимой любви, мира и радости о Духе Святом.

Итак, соответственно трем служениям и властям Христа, и мир христианский (или вселенская церковь в широком смысле слова) развивается как троякое богочеловеческое соединение: есть соединение священное, где преобладает божественный элемент в традиционной неизменной форме, образуя церковь в тесном смысле — храм Божий; есть соединение царское, где господствует (относительно) человеческий элемент, образуя христианское государство (посредством которого церковь должна реализоваться в живом теле человечества), и есть, наконец, единство пророческое, еще недостигнутое, где божест-

венный и человеческий элемент должны вполне проникать друг друга, в свободном и обоюдном *сочетании* образуя совершенное христианское общество (церковь как невеста Божия).

Христианская церковь, христианское государство и христианское общество, как три нераздельные модификации царства Божия (в его земной стадии), имеют одну и ту же общую сущность — правду Божию: церковь верит в нее и служит ей как абсолютной истине, государство в своей относительной сфере практически осуществляет ее как справедливость, а общество христианское должно развивать ее в себе как полноту свободы и любви. Справедливость есть истина во внешнем действии, так же как свободная любовь есть та же истина во внутреннем состоянии. Ибо что есть истина, как не бытие всех в единстве или всеобщая солидарность, она же ощущается как любовь и осуществляется как справедливость.

Всякое частное существо, единичное или собирательное, — народ, общественный класс, отдельное лицо, — утверждая себя исключительно для себя и отъединяясь от богочеловеческого целого, действует против истины, и истина, как живая сила, должна воздействовать, обнаруживаться как справедливость.

Поскольку церковь в смысле священного учреждения есть уже совершившийся факт, а свободное братство всех в любви — еще только пророческий идеал, то наиболее практическое и жизненное значение имеет для нас средний термин — государство, отношением которого к христианству и определяются ближайшим образом исторические судьбы человечества.

Вообще, назначение государства состоит в том, чтобы защищать человеческое общество от несправедливости или зла наиболее реального и несомненно обнаруженного — зла явного, или публичного. Так как истинное общественное благо есть солидарность всех, то общественное зло есть не что иное, как нарушение этой солидарности. Действительная жизнь человечества представляет три рода явных и реальных нарушений всеобщей солидарности: она нарушается, во-первых, когда какой-нибудь народ отнимает у другого существование или национальную независимость; во-вторых, когда какой-нибудь общественный класс или учреждение притесняет другие, и, в-третьих, когда отдельное лицо открыто восстает против общего порядка, совершая преступление. Предотвращать такие нарушения и противодействовать им, когда они обна-

ружились, есть прямая задача государства. Но, исполняя ее, само государство, представляемое грешными людьми, может нарушать справедливость относительно нарушителей, и не только вследствие возможной злонамеренности, но и вследствие грубо механического понимания самой справедливости, или всеобщей солидарности, как интереса большинства. Такое непонимание, естественное в государстве языческом, не должно бы было допускаться государством христианским.

Истинная солидарность не есть благо большинства, а благо всех и каждого без исключения. Она предполагает, что всякий элемент великого целого — собирательный или индивидуальный — не только имеет право на существование, но обладает собственною внутреннею ценностью, не позволяющею делать из него простое средство или орудие общего благополучия. Лишь по неведению этой истинной справедливости древнее государство защищалось и охраняло общественный порядок тем, что истребляло врагов, обращало в рабство трудящийся класс, мучило и убивало преступников. Христианство, признавши бесконечную ценность за всяким человеческим существом, должно было совершенно изменить образ действия государства. Социальное зло оставалось, как и прежде, в своем тройном обнаружении — международном, гражданском и уголовном; государство по-прежнему должно было бороться со злом в этих трех сферах, но окончательная цель, а также и средства борьбы не могли остаться теми же: приняв христианство, т. е. признав истину абсолютной солидарности всех, государство должно быть верным этой истине и при исполнении своей прямой задачи, т. е. противодействуя нарушениям социальной правды, оно должно быть справедливо и к нарушителям, не нарушая и их человеческого права. Языческое государство имело дело с врагом, с рабом, с преступником. Враг, раб, преступник не имели никаких прав. Христианское государство, неотделимое от церкви, имеет дело с членами тела Христова — страдающими, униженными, порочными; оно должно умиротворять национальную ненависть, уравновешивать общественные неправды, исправлять индивидуальные пороки. Здесь чужеземец не теряет своих гражданских прав, раб приобретает право на свободу, преступник пользуется правом на нравственное исцеление и перевоспитание.

Отсюда явствует, что в христианском государстве при исполнении его прямой задачи безусловно недопустимо

следующее: во-первых, войны, внушаемые национальным эгоизмом, завоевания, возвышающие один народ на развалинах другого; далее, гражданское и экономическое рабство, делающее один класс общества пассивным орудием для обогащения другого; и, наконец, такие уголовные наказания, которые не имеют своею окончательною целью исправление самого преступника, а смотрят на него исключительно со стороны общественной безопасности.

Государство, торжественно принявши имя христианского, приняло на себя и связанные с этим именем обязанности. Прежде всего оно должно было упразднить или переменить все то, что в римском государственном строе противоречило указанным основным требованиям христианской справедливости. Посмотрим, насколько оно исполнило эту обязанность.

О ПРИЧИНАХ УПАДКА СРЕДНЕВЕКОВОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ

Средневековым миросозерцанием я называю для краткости исторический компромисс между христианством и язычеством, тот двойственный полуязыческий и полухристианский строй понятий и жизни, который сложился и господствовал в средние века как на романо-германском Западе, так и на византийском Востоке.

Обыкновенно и противники, и защитники средневекового миросозерцания одинаково принимают его за само христианство или, во всяком случае, признают между ними такую неразрывную связь, как между содержанием и соответствующей ему формой. Я нахожу полезным и важным выяснить, что христианство и средневековое миросозерцание не только не одно и то же, но что между ними есть прямая противоположность. Этим самым выяснится и то, что причины упадка средневекового миросозерцания заключаются не в христианстве, а в его извращении и что этот упадок для истинного христианства нисколько не страшен.

I

Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс,— недаром оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста и т. п. Но, разумеется, христианское перерождение человечества не может быть только естественным процессом, не может совершаться само собою, путем бессознательных движений и перемен. Это перерождение есть процесс духовный («истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится водою и духом, не может войти в Царствие Божие»), в нем должно непременно участвовать само человечество своими собственными силами и своим сознанием. Существенное и коренное отличие нашей религии от дру-

гих, восточных, в особенности от мусульманской, состоит в том, что христианство, как религия богочеловеческая, предполагает действие Божие, но вместе с тем требует и действия человеческого. С этой стороны осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело,* на нас возложенное, *задача,* которую мы должны разрешать. Не менее ясно и то, что *зараз, одним актом* эту задачу не только разрешить, но и сознать во всем ее значении невозможно. Обращение и перерождение даже единичного человека вдруг не совершается. Возьмем личных учеников Христа. Если кто, то они имели все удобства для полного и быстрого духовного возрождения. И, однако, во всю земную жизнь Спасителя и потом до самой Пятидесятницы мы такого возрождения не замечаем. Они остаются такими, какими были. Явление Христа поразило их. Его духовная сила привлекла их и привязала к Нему, но не переродила. Они верили в Него как в факт высшего порядка и ждали от Него установления Царствия Божия *также как внешнего факта*. И именно на них, на этих избранниках, на этой соли земли мы лучше всего можем видеть, как мало значит такая вера в Божественное, как во внешний сверхъестественный факт. Не случайно, конечно, в знаменитой 16-той главе Матфея поставлены рядом: величайшая похвала Петру за его горячее исповедание правой веры и затем такое обращение к тому же Петру: «Отойди от меня, сатана; соблазн ты мне, потому что мыслишь не по-божески, а по-человечески». Значит, можно иметь самую ревностную, самую пламенную и самую православную веру и, однако же, не иметь Духа Божия и уподобляться сатане, как и в другом месте Нового Завета говорится: «и бесы веруют и трепещут». И чем с большею ревностью и прямолинейностью проявляется внешним образом такая вера, тем она не только противнее Духу Христову, но тем менее в ней самой внутренней мощи и прочности. Не напрасно опять-таки рассказано в Евангелиях, как тот же ревностный ученик Христов отрубил ухо слуге первосвященника, для защиты своего учителя, а затем в ту же ночь три раза отрекся от Него. Приписывать эту несостоятельность веры Петровой его особенному характеру — это все равно, что вину псевдохристианского фанатизма и насильничества сваливать, как это у нас принято, на одну западную католиче-

скую церковь, для которой апостол Петр признается специальным прототипом. Но в Евангелии нечто подобное рассказывается и о любимом ученике Христовом — об Иоанне, этом прототипе, как иные думают, нашего восточного Православия.

«Заговорил Иоанн и сказал: Наставник! Мы видели какого-то человека, именем Твоим изгоняющего бесов, и запретили ему, потому что он не следует за нами. И сказал ему Иисус: Не запрещайте; ибо кто не против нас, тот за нас».

«И было, что исполнялись дни взятия Его (от земли), и он уставил лице Свое идти в Иерусалим; и послал вестников пред лицем Своим. И, идя, вошли в село Самарянское, чтобы приготовить Ему. И не приняли Его (там), потому что лице Его было как у идущего в Иерусалим. Видя же (это), ученики Его Иаков и Иоанн сказали: Господи, хочешь, скажем, чтоб огонь сшел с неба и истребил их, как и Илия сделал? — Обернувшись же, запретил им и сказал: Не знаете, какого вы духа; ибо Сын человеческий пришел не погублять души человеческие, но спасать. — И пошли в другое село» (Лук. IX, 49—56).

Если главное дело в вере, то уж на что, кажется, сильнее веры, когда сейчас же без малейшего сомнения готовы огонь с неба низводить; и, однако, при такой великой, по-видимому, вере Иаков и Иоанн не знали духа Христова, и именно потому не знали, что верили более всего в Его внешнюю чудодейственную силу. Эта сила была, но не в ней было дело.

II

Только после внешней разлуки дух Христов внутренно овладел апостолами и переродил их. Также овладел он и тою первою общиною верующих в Иерусалиме, у которых, по словам Деяний Апостольских, было одно сердце и одна душа. Но церковь в обширном смысле, христианское человечество во всем своем объеме до сих пор еще не дожило до своей Пятидесятницы; оно также внешним образом относится ко Христу, как относились апостолы во время Его земного жития, — оно также еще не научилось мыслить по-божьи, также не знает, какого оно духа. Чем шире распространялась проповедь о новом духовном Адаме по языческому миру, тем более сопротивления и упругости оказывал ветхий плотский Адам. Уже в Апостольских Посланиях к различным церквам ре-

шительно преобладает *обличительный характер,* уже в этих первых христианских общинах, рядом с особыми духовными дарами, появляются и особые безобразия (см. Посл. ап. Павла к коринфянам).

Давнишнее и весьма распространенное представление об эпохе до Константина Великого как о времени идеальной чистоты, как о золотом веке христианства может быть допущено лишь с большими ограничениями. Разница, конечно, была, но полной противоположности не было между последующими веками и теми первыми. Вообще, и в то время большинство христиан относилось к Царствию Божию внешним образом, ожидало его пришествия как внешней чудодейственной катастрофы, которая должна разразиться не сегодня, так завтра. Но, несмотря на грубость такого взгляда, самая эта предполагаемая близость конца мира, с одной стороны, а с другой — еще более близкая возможность мученичества поддерживали тогдашних христиан на известной духовной высоте и не позволяли практическому материализму брать верх. Конечно, гонения не были явлением обычным, повсеместным и повседневным. Безусловно всеобщих гонений — во всей Римской империи — не бывало вовсе; гонения обширные продолжались очень короткое время; большинство же гонений имело местный и случайный характер. Но так как были римские законы, в силу которых можно было преследовать христианство в качестве уголовного и государственного преступления, то *возможность* мученичества всегда и везде висела над христианами и придавала очищающий, трагический характер их жизни. Важное преимущество тех веков перед последующими состояло в том, что христиане могли быть и бывали гонимыми, но ни в каком случае не могли быть гонителями. Вообще же, принадлежать к новой религии было гораздо более опасно, чем выгодно, и потому к ней обращались обыкновенно лучшие люди, с искренним убеждением и одушевлением. Жизнь тогдашней церкви если и не была вполне проникнута духом Христовым, то во всяком случае высшие религиозно-нравственные мотивы в ней преобладали. *Было* среди языческого мира действительно христианское общество, далеко не совершенное, но все-таки управляемое другим, лучшим началом жизни.

С этой стороны прекращение гонений и официальное признание новой религии сначала полноправною, а потом и господствующею произвело в самом деле важную перемену к худшему. При Константине Великом и при Кон-

станции к христианству привалили языческие массы не по убеждению, а по рабскому подражанию или корыстному расчету. Явился небывалый прежде тип христиан притворных, лицемеров. Он еще более размножился, когда при Феодосии, а окончательно при Юстиниане язычество было запрещено законом и, кроме разбросанной горсти полутерпимых евреев, всякий подданный греко-римской империи принудительно обязывался быть христианином, под страхом тяжких уголовных наказаний. Разумеется, между образовавшимся таким образом типом христиан поневоле, из-под палки и оставшимся типом настоящих христиан по глубокому убеждению — образовалось множество переходных оттенков поверхностного и равнодушного христианства. Но все это без всякого различия было прикрыто общею организациею внешней церкви, в которой все категории внутреннего достоинства стерлись и смешались. Прежде действительно христианское общество расплылось и растворилось в христианской по имени, а на деле — языческой громаде. Преобладающее большинство поверхностных, равнодушных и притворных христиан не только фактически сохранили языческие начала жизни под христианским именем, но всячески старались — частью инстинктивно, а частью и сознательно — утвердить рядом с христианством, узаконить и увековечить старый языческий порядок, принципиально исключая задачу его внутреннего обновления в духе Христовом. Тут-то и положена была первая основа того христианско-языческого компромисса, который определил собою средневековое миросозерцание и жизнь.

III

Я не говорю о *фактическом* компромиссе между абсолютною истиною и нашею действительностью. Вся наша жизнь, прошедшая, настоящая и будущая, до конца истории, есть в каждом своем данном состоянии фактический компромисс между осуществляющимся в мире высшим идеальным началом и тою материальною, не соответствующею ему средою, в которой оно осуществляется. Когда осуществится вполне, тогда конец всякому компромиссу, но тогда же и конец истории и всему мировому процессу. Пока есть какое-нибудь несовершенство в мире, есть, значит, и компромисс противоборствующих начал, ибо что такое несовершенство, как не фактическая *уступка* высшего начала низшему? Истинное совершенствование требует

только, чтобы идеальное начало все глубже проникало в противодействующую ему среду и все полнее овладевало ею.

Если есть борьба и победа, усилие и улучшение, если абсолютный идеал не отрицается и не забывается, если он остается внутренним одушевляющим началом и окончательною целью деятельности, то фактический компромисс с реальною средой есть только внешняя необходимость, а не внутренняя ложь. Здесь нет двоеверия. Считаться с дурною действительностью как с фактом не значит в нее верить; временно уступать ей в малом, чтобы окончательно упразднить ее в большом, не значит поклоняться ей. Лечение болезней есть также, пожалуй, компромисс, его и порицают прямолинейные моралисты, но Христос освятил его своим примером.

Но когда языческий мир принял христианство, дело шло не о фактическом компромиссе, который был и без того, а о принципиальном. Большинство новообращенных хотели, чтобы все оставалось по-старому. Они признали истину христианства как внешнего факта и вошли с ним в некоторые внешние формальные отношения, но лишь с тем, чтобы их жизнь оставалась по-прежнему языческою, чтобы мирское царство оставалось мирским, а царство Божие, будучи не от мира сего, оставалось бы и вне мира, без всякого жизненного влияния на него, т. е. оставалось бы как бесполезное украшение, как простой придаток к мирскому царству. Но Христос приходил в мир не для того, конечно, чтоб обогатить мирскую жизнь несколькими новыми церемониями, а для того, чтобы спасти мир. Своею смертью и воскресением Он спас мир в принципе, в корне, в центре, а распространить это спасение на весь круг человеческой и мирской жизни, осуществить начало спасения во всей нашей действительности — это Он может сделать уже не один, а лишь вместе с самим человечеством, ибо насильно и без своего ведома и согласия никто действительно спасен быть не может. Но истинное спасение есть перерождение, или новое рождение, а новое рождение предполагает смерть прежней ложной жизни, а умирать никому не хочется. Прежде чем решиться принять настоящее спасение как свою собственную задачу, свой подвиг, языческий мир захотел попробовать легкого, дешевого спасения, спасения мертвою верою и делами благочестия, *делами,* а не *делом.* И притом делами внешними; но настоящее христианство есть прежде всего дело — дело жизни для человечества,

а потом уже дела́. Но дело трудно, а дела́ легки; а всего легче отвлеченная вера в непонятные предметы, т. е. собственно словесное исповедание такой веры. С этой стороны главным образом и было принято христианство.

Конечно, как нравственно-историческая задача, как общее дело человечества христианство не сознавалось ясно и определенно и в первые три века, но все-таки оно было тогда делом жизни для всех: готовиться к мученичеству, к близкому концу мира — задача нелегкая. Но вот мученичество совсем прекратилось, а конец мира стал все более и более удаляться на задний план. Ни умирать за Христа, ни готовиться к встрече Его второго пришествия не предстояло. И первое, и второе Его явление, средоточие и конец мирового процесса, потеряли жизненное значение, стали предметом отвлеченной веры. А между этими раздвинувшимися пределами божественного прошедшего и божественного будущего настоящая человеческая жизнь, которая должна была быть деятельным продолжением одного и деятельным приготовлением другого, осталась при своем материальном бессмыслии и при своей материальной косности. Сохранить эту языческую жизнь, как она была, и только помазать ее снаружи христианством — вот чего, в сущности, хотели те псевдохристиане, которым не приходилось проливать свою кровь, но которые уже начали проливать чужую.

Сущность религии в том, что ее истина не отвлеченно теоретическая, а утверждается как *норма действительности,* как *закон жизни.* Если не на словах только, а в самом деле верю, напр<имер>, в троичность Божества как в религиозную истину, то я должен понимать и принимать ее нравственный жизненный смысл. Ибо все наши догматы имеют такой смысл, и сначала он если и не ясно понимался, то живо чувствовался в христианском мире.

IV

Я не стану излагать теперь свой взгляд на жизненное значение основных христианских истин, в особенности истины о триединстве Божества и о богочеловечности Христа. Этот мой взгляд слишком необычен и, изложенный в двух словах, был бы непонятен. Но можно пояснить, в чем сущность дела, сравнением с другою, более простою религией. Учение ислама довольно скудно содержанием, но эта честная религия вполне осуществляется в жизни мусульманского мира. Представление о Боге как единой *исключительной силе* весьма односторонне, но

зато оно определяет собою весь мусульманский строй: единому деспоту на небе соответствует единый деспот на земле. Теоретическому отрицанию свободы воли и вообще самостоятельности человеческого начала вполне соответствует фатализм и квиетизм как преобладающее жизненное настроение всех мусульман.

Христианское учение, в противоположность исламу, заключает в себе *полную истину*. Но истина не только не осуществлена вполне (что и невозможно до конца мира), но и самая задача ее осуществления отрицается мнимыми христианами,— отрицается, значит, самый смысл христианства. Смысл христианства в том, чтобы по истинам веры преобразовывать жизнь человечества. Это и значит оправдывать веру делами. Но если эта жизнь была оставлена при своем старом языческом законе, если самая мысль о ее коренном преобразовании и перерождении была устранена, то тем самым истины христианской веры потеряли свой смысл и значение как нормы действительности и закон жизни и остались при одном отвлеченно-теоретическом содержании. А так как это содержание мало кому понятно, то истины веры превратились в обязательные догматы, т. е. в условные знаки церковного единства и послушания народа духовным властям. Между тем нельзя же было отказаться от идеи, что христианство есть *религия спасения*. И вот от незаконного соединения этой идеи спасения с церковным догматизмом родилось чудовищное учение о том, что единственный путь спасения есть вера в догматы, что без этого спастись невозможно. К счастью, еще кроме догматов сохранились, как некий придаток к ним,— *таинства*. Хоть истинный смысл их и был частию забыт, а частию не успел развиться, но этот существеннейший элемент христианства имел во всяком случае преимущество общедоступности. Самый ярый ревнитель правоверия не мог требовать, чтобы грудной младенец правильно исповедовал догмат о нераздельном и неслиянном соединении естеств или анафематствовал Нестория и Евтихия. С младенца довольно было и крещения. А если он умирал до крещения? Тогда нечего делать — и для него конец — спасения нет. Чувствительные души выдумывали для таких младенцев разные лимбы на паперти ада. Что касается до сознательно неверующих и еретиков, то их, как известно, к вечным адским мукам заранее приучали посредством мук временных. И вот в какой *страшной* мере осуществили преемники апостолов пророческое изречение Христа: «Не знаете, какого вы духа».

V

Были же, однако, среди этого извращенного христианства люди, не заменившие живой и животворящей истины мертвым и умерщвляющим догматизмом, были люди, для которых христианство оставалось делом жизни. Без таких истинных христиан средневековый строй не продержался бы так долго и не обнаружил бы той духовной жизни, которую мы в нем действительно находим. Почему же они не спасли его и не переродили? Они не спасли и не могли спасти христианского *общества,* христианского *мира,* потому что, при всей своей праведности и святости, ошибочно думали, что спасать можно и должно только отдельные души. Они достигли, чего хотели: свои собственные и многие другие души спасли, а общество и мир, от которых они отделились, от которых бежали, остались вне их действия и пошли своим путем.

С тех пор как истинно христианское общество первых веков растворилось в языческой среде и приняло ее характер, самая идея общественности исчезла из ума даже лучших христиан. Всю публичную жизнь они предоставили властям церковным и мирским, а своею задачею поставили только *индивидуальное спасение.* Они имели тут, конечно, то извинение, что ведь и власти носили *христианское* звание и, следовательно, могли и должны были заботиться о христианском направлении публичной жизни. Но дело в том, что всякая власть прежде всего *консервативна* и кроме таких исключительных явлений, как, например, Петр В<еликий>, не предпринимает по собственному почину радикальных преобразований. Правительство все-таки есть порождение своего общества, органически с ним связанное, и если общество греко-римской империи и романо-германской Европы имело преобладающий языческий характер, то государству не было никакого побуждения заботиться о христианском направлении публичной жизни. Конечно, эта задача ближе к власти церковной, но на Западе эта власть, поглощенная борьбою с государством за свои права, все более и более забывала о своих обязанностях, а на Востоке она не имела самостоятельного положения. Здесь, на Востоке, особенно резко проявился контраст между *язычеством города* и *христианством пустыни.* За единственным исключением св. Иоанна Златоуста, проповедь восточных аскетов не имела в виду никаких христианских преобразований общественного строя. Во всей византийской истории нельзя указать ни одного определенного требования в этом смысле. Мудрено ли, что государ-

ство и его законы оставались такими же языческими, как и общественные нравы? Мудрено ли, что Кодекс Юстиниана есть, в сущности, лишь подкрашенное христианскими словами законодательство языческой Римской империи? На Западе было несколько лучше. Были яркие примеры стремлений к социально-нравственному христианству, начиная от принципиального протеста св. Мартина Турского и св. Амвросия Миланского — против смертной казни[1] и кончая деятельностью Григория VII. Но вообще и здесь действие церковной власти в этом направлении не было достаточно сильно и успешно и не могло перевесить действия тех примеров, которые давались тою же властью в противоположном смысле.

VI

Ограничивая дело спасения одною личною жизнью, псевдохристианский индивидуализм должен был отречься не только от мира в тесном смысле — от общества, публичной жизни, — но и от мира в широком смысле, от всей материальной природы. В этом своем одностороннем спиритуализме средневековое миросозерцание вступило в прямое противоречие с самою основою христианства. Христианство есть *религия воплощения Божия и воскресения плоти;* а ее превратили в какой-то восточный дуализм, отрицающий материальную природу, как злое начало. Но злым началом сама по себе материальная природа быть не может: она пассивна и инертна — это женственный элемент, принимающий то или другое духовное начало. Христос выгнал из Марии Магдалины 7 бесов и одушевил ее Своим Духом. Когда же мнимые христиане отлучили от духа Христова материальную природу, эту всемирную Магдалину, — в нее естественно вселились злые духи. Я разумею чрезвычайное развитие черной магии и всякой чертовщины к концу средних веков и в начале новых. Духи были вызваны, но заклинания не действовали. Представители псевдохристианства, отчасти сами уподобляясь верующим бесам в своем догматизме, а отчасти в своем ложном спиритуализме утративши действительную силу духа, не могли подражать Христу и апостолам и прибегли к обратному приему. Те изгоняли бесов для исцеления одержимых, а эти для изгнания бесов стали умерщвлять одержимых.

---

[1] По поводу вождей *присциллианской* секты, казненных императором (узурпатором) Максимом в Трире.

VII

В то время как мнимые христиане отрекались и отрекаются от Духа Христова в своем исключительном догматизме, одностороннем индивидуализме и ложном спиритуализме, в то время как они теряли и теряют его в своей жизни и деятельности,—куда же скрылся сам этот дух? Я не говорю про Его мистическое присутствие в Таинствах Церкви, ни про Его индивидуальное действие на избранные души. Неужели человечество в *целом* и его история покинуты Духом Христовым? Откуда же тогда весь социально-нравственный и умственный прогресс последних веков?

Большинство людей, производящих и производивших этот прогресс, не признают себя христианами. Но если христиане по имени изменяли делу Христову и чуть не погубили его, если бы только оно могло погибнуть, то отчего же *не христиане* по имени, словами отрекающиеся от Христа, не могут послужить делу Христову? В Евангелии мы читаем о двух сынах; один сказал: пойду—и не пошел, другой сказал: не пойду—и пошел. Который из двух, спрашивает Христос, сотворил волю Отца? Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, т. е. в духе Христовом. Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодального и крепостного рабства—если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих.

Те, которые ужаснутся этой мысли, что дух Христов действует через не верующих в Него, будут неправы даже со своей догматической точки зрения. Когда неверующий священник правильно совершит обедню, то Христос присутствует в таинстве ради людей, в нем нуждающихся, несмотря на неверие и недостоинство совершителя. Если дух Христов может действовать через неверующего священнослужителя в церковном таинстве, почему же он не может действовать в истории через неверующего деятеля, особенно когда верующие изгоняют его? Дух дышит, где хочет. Пусть даже враги служат ему. Христос, нам заповедавший любить врагов, конечно, Сам не только может любить их, но и умеет пользоваться ими для Своего дела. А номинальным христианам, гордящимся своею бесовскою верою, следовало бы вспомнить еще кое-что из

Евангелия — историю двух апостолов: Иуды Искариота и Фомы. Иуда словом и лобзанием приветствовал Христа. Фома в лицо заявил ему свое неверие. Но Иуда предал Христа и «шед удавися», а Фома остался апостолом и умер за Христа.

Неверующие двигатели новейшего прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение с его антихристианским догматизмом, индивидуализмом и спиритуализмом. Христа они не могли обидеть своим неверием, но они обидели ту самую материальную природу, во имя которой многие из них действовали. Против лжехристианского спиритуализма, видящего в этой природе злое начало, они выставили другой столь же ложный взгляд, видящий в ней одно мертвое вещество, бездушную машину. И вот, как бы обиженная этой двойною ложью, земная природа отказывается кормить человечество. Вот общая опасность, которая должна соединить и верующих и неверующих. И тем и другим пора признать и осуществить свою солидарность с матерью-землею, спасти ее от омертвения, чтобы и себя спасти от смерти. Но какая же может быть у нас солидарность с землею, какое нравственное отношение к ней, когда у нас нет этой солидарности, этого нравственного отношения даже между собою? Неверующие прогрессисты стараются — худо ли, хорошо ли — создать такую солидарность и кое-что уже сделали. Именующие себя христианами не верят в успех их дела, злобно порицают их усилия, противятся им. Порицать и мешать другим легко. Попробуйте сами сделать лучше, создать христианство живое, социальное, вселенское. Если мы не по имени только, а на деле христиане, то от нас зависит, чтобы воскрес Христос в своем человечестве. Тогда и исторический Фома приложит руку свою к этому действительно во плоти воскресшему христианству и с радостью воскликнет: Господь мой и Бог мой!

ПРИЛОЖЕНИЕ

I

ПОЛОЖЕНИЯ <К ЧТЕНИЮ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА В ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ «О ПРИЧИНАХ УПАДКА СРЕДНЕВЕКОВОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ»>

1. Средневековое миросозерцание и связанный с ним строй жизни, как на Западе, так и на Востоке, представляют собою исторический компромисс между христианством и язычеством и имеют характер двоеверия или полуверия. Этот компромисс ошибочно принимается за само христианство как его противниками, так и защитниками.

2. В средневековом миросозерцании и жизненном строе новое духовное начало не овладело старым языческим; они утвердились во внешнем сопоставлении, и само христианство — вообще и в целом — было принято как внешний факт, а не как задача, разрешаемая собственною нравственно-историческою деятельностью человечества. В происходящих отсюда противоречиях заключаются коренные причины упадка средневекового миросозерцания.

3. Вследствие узаконения языческих элементов в жизни, истина христианской веры перестала быть нормою действительности, превратилась в отвлеченный теоретический догмат, и христианству был придан несвойственный ему характер одностороннего и нетерпимого *догматизма*.

4. Господство языческих начал в публичной жизни подавило христианскую общественность, замкнуло религиозно-нравственные силы и задачи в тесных пределах индивидуального душеспасения и придало средневековому христианству характер одностороннего эгоистического *индивидуализма*.

5. Ограниченное областью теоретической веры и субъективной нравственности, духовное начало стало чуждым реальной природе человека и мира, потеряло над нею

всякую власть, и таким образом средневековое христианство получило характер одностороннего и бессильного *спиритуализма.*

6. Три указанные болезни — исключительный догматизм, односторонний индивидуализм и ложный спиритуализм — внутренно подорвали средневековое миросозерцание и вызвали по необходимости и по справедливости критическое разлагающее движение мысли и жизни.

7. С общеисторической точки зрения критическое движение последних веков ведет к обнаружению и торжеству истинного христианства — живого, общественного и универсального, — не отрицающего, а перерождающего человеческую и природную жизнь.

II

<ПРЕНИЯ ПО РЕФЕРАТУ>

П. Е. АСТАФЬЕВ. Вы упомянули в реферате, что магометанство последовательно проводит свои догматы в социальную жизнь — единому Богу на небе соответствует единый владыка на земле. Если, как вы думаете, подобное же последовательное проведение религиозных начал в социальную жизнь должно иметь место и в христианстве, то как, напр<имер>, осуществим в государстве догмат Св. Троицы? Не будет ли значить этот догмат в своем осуществлении разделения властей? Во время перерыва заседания кто-то высказал это предположение.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Разумеется, нет. Вам, вероятно, сказали это в шутку.

П. Е. АСТАФЬЕВ. Я с большим интересом выслушал ваш реферат, отличающийся таким же мастерством, как и все, что вы пишете. Очень возможно, что я не понял вас, но я вынес из него несколько недоумений относительно понятий, по-видимому, простых и ясных. До сих пор я думал, что задача и значение религии гораздо шире нравственно-социальной задачи. До сих пор я считал религию за воссоединение двух миров, двух жизней, — жизни земной и жизни трансцендентной. Я думал, что для человека важно сохранять это различие. В религии, конечно, следует видеть высшую инстанцию и для закона жизни, но никак нельзя сказать, что царство мирское должно обратиться в Царство Божие. В самом существе религии указано, что выше всего — личное душеспасение.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Действительно, ваше возражение основано на недоразумении. Я вполне признаю трансцендентную сторону религии, но говорил не об ней. Поясню это сравнением. Если бы я сказал, что человек должен быть правдивым и честным, то из этого никак не следовало бы, что я отрицаю метафизическую сущность человека, бессмертие души и т. д.

П. Е. АСТАФЬЕВ. Для религии высшее значение имеет отношение личного духа к трансцендентному, и это не только узаконяет в религиозной жизни чуждые всякой практической осуществимости элементы

созерцательный и *мистический,* но и ставит их несравненно выше всякой общественной или личной, практически-нравственной, житейской задачи. С этой точки зрения совершенно необходимы осуждаемые вами в тезисах 3-м, 4-м, 5-м, как болезни и односторонности, догматизм, личное душеспасение и спиритуализм.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Христианское человечество должно на деле оправдать свою веру; его задача — задача мистическая: воссоединение двух жизней, земной и небесной. Задача эта включает в себя обновление человеческого общества и всей земной природы. Конечно, высшие начала религии принадлежат к трансцендентной области, но оправдывать равнодушие к ближним во имя исключительно личного душеспасения есть, по-моему, мошенничество и обман.

П. Е. АСТАФЬЕВ. Если сущность религии — в воссоединении двух жизней, земной и небесной, то главная задача христианина — личное душеспасение.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Земная жизнь дана, чтобы мы готовились к другой, высшей жизни настоящим делом, а это возможно только в обществе.

П. Е. АСТАФЬЕВ. Неужели вы думаете, что настоящее дело исполняется теми, кто открещивается от веры?

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. А по-вашему, в инквизиции дух христианства?

П. Е. АСТАФЬЕВ. А я на это вам замечу, что, как сказал великий политический мыслитель Лоренц фон Штейн, все эти социальные движения и реформы есть одна мерзость и пакость.

Кн. Д. Н. ЦЕРТЕЛЕВ. На этой почве спор невозможен. Нельзя отождествлять задачи государства и религии или подчинять первые вторым; они могут соприкасаться, но не сливаться. Римское право, начала которого применяются к современной жизни и отвечают нашим понятиям о справедливости, выработалось вне влияния христианства. Говорить о христианском праве то же, что говорить о христианской медицине. Право покоится на идее справедливости, а христианская жизнь основывается на заповеди любви.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. В римском праве был, несомненно, элемент справедливости; но в нем было много и несправедливого: римляне не понимали, напр<имер>, что несправедлива безусловная власть отца над женою и детьми. В этом сказался у них недостаток этических понятий. Кроме того, между справедливостью и любовью нет противоположности. Справедливость есть объективная форма субъективного чувства любви: кого я истинно люблю, к тому не могу быть несправедливым.

Н. В. БУГАЕВ. Как вы объясните с своей точки зрения слова Спасителя: «воздавайте кесарево кесареви, а Божие Богови»? Не следует ли тут видеть разграничение обязанностей религиозных от государственных задач?

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Во-первых, Христос не сказал в приведенном тексте, что́ воздавать кесарю и что́ — Богу,

и, следовательно, опираться на этот текст против меня нельзя. Во-вторых, Христос говорил о кесаре языческом, интересы которого не совпадали с интересами христианскими. Поэтому к жизни христианского государства эти слова едва ли можно относить.

Н. В. БУГАЕВ. Сущность христианства состоит в требовании от человека стремиться всеми своими душевными силами к бесконечному совершенствованию себя и других. Это совершенствование должно выразиться нашею солидарностью не только со всем человечеством, но и со всею природою. В природе человека лежит и потребность, и возможность такого совершенствования. Кроме того, любовь христианская не исключает справедливости; она не есть слепое чувство, а должна сопровождаться мудростию (будьте мудры аки змеи и незлобивы аки голуби).

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Я вполне с этим согласен и не вижу тут возражения против сказанного мною.

Н. А. ЗВЕРЕВ. Я нахожу неверным утверждение докладчика, что представители христианства, за немногими исключениями (Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского и Мартина Турского), не стремились к проведению христианских начал в социальную жизнь. Начиная с бл. Августина вплоть до Реформации тянется длинная вереница христианских писателей, работавших над идеею христианского государства и создавших обширную литературу. Параллельно тому, в жизни происходит борьба между светскою и духовною властью, императорами и папами, которая сводится к проведению христианских начал в политическую жизнь, если смотреть на эту борьбу с точки зрения притязаний духовной власти.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Литература, о которой вы говорите, мне хорошо известна, и этой темы мне приходилось касаться на двух языках. Я и сегодня имел в виду затронуть эту сторону дела, но не успел за недостатком времени. Во всяком случае, с моей точки зрения, борьба церкви с государством за первенство не есть еще само по себе проведение христианских начал в социально-политическую жизнь, и в результате того движения, о котором вы говорите, никакого социально-нравственного прогресса не оказалось.

Н. А. ЗВЕРЕВ. В вопросе о влиянии христианских начал на социальную жизнь следует отличать область частных отношений между людьми от области собственно государственной. В частных отношениях между отдельными лицами христианские начала могут обнаруживать свое действие лишь посредственно, поскольку они перерождают человека и побуждают его оставаться верным евангельским заветам в отношении к ближним. Они остаются здесь всегда на степени нравственных начал, которым человек повинуется свободно, по внутреннему убеждению. Придавать им иное значение, снабжать их принудительною силой, облекать в форму юридических норм,—значило бы исказить их внутреннюю природу, лишить их этического характера, внести внешнее принуждение и власть туда, где все должно определяться внутреннею свободою человека; а между тем только в этом и могло бы заключаться прямое применение христианских начал к частным отношениям. Точно так же в области государственной христианские начала могут решительным образом преобразовать социальный строй, но не прямым влиянием на формы этого строя, а косвенным —через представителей власти, руко-

водящихся евангельскими предписаниями в своей публичной деятельности. Прямое же и непосредственное приложение христианских начал к социальному строю не может вызвать здесь ничего другого, кроме старого вопроса об отношении духовной власти к светской и старых попыток водворения теократического порядка, от которого Реформация избавила европейский мир.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Общественные деятели могут, конечно, в своей деятельности руководиться христианскими началами. Но есть еще пассивная масса, и для нее является необходимость в таком социальном строе, который был бы проникнут истинно христианским духом. Эту мысль я высказал в своей статье «Из философии истории».

В. А. ГРИНГМУТ. Первые шесть тезисов вашего реферата имеют характер критический. Только в седьмом замечаются ваши положительные взгляды, и он как раз остался неразвитым. Поэтому я хотел бы спросить вас, как христианство будет перерождать природную жизнь. Другой вопрос, который я хотел бы предложить вам, касается затронутого вами догмата Св. Троицы: в чем вы видите социально-нравственное значение этого догмата?

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Седьмого тезиса в своем реферате я не успел развить. Ответить на ваши вопросы в кратких словах довольно трудно с полной ясностью. Троица есть абсолютный тип нравственной солидарности, не исключающий, а заключающий в себе, выражаясь языком Гегеля, свое другое, в противоположность исключительно единоличному Богу мусульманства. Таким образом, догмат Троицы дает общий принцип для жизни человечества — именно начало солидарности. Более определенные следствия могут быть выведены из христологического догмата. Несторий учил, что в Христе божественная и человеческая природа разделены и находятся лишь во внешнем отношении между собой, а Евтихий, напротив, утверждал, что человеческое естество поглощено божественным. Оба эти учения были справедливо осуждены церковью, и определено истинно христианское учение, по которому оба естества находятся между собою в гармоническом сочетании, без разделения и без смешения. Отсюда для общей жизни христианского человечества как тела Христова следует, что и в нем божественное единство, церковь, и человеческое единство — государство, не должны быть ни разделены и внешни друг другу, ни смешаны между собой, а должны находиться в гармоническом взаимодействии. Что же касается перерождения природной жизни христианством, то я считаю природу живым существом и допускаю душу мира. Но развивать эту мысль подробно я не имею возможности.

В. А. ГОЛЬЦЕВ. Докладчик слишком односторонне смотрит на языческие начала. Язычество выработало много хороших начал, и в этом отношении не следует умалять заслуг римских юристов. Кроме того, едва ли основательно утверждение докладчика в 4-м тезисе: Грецию и Рим нельзя упрекнуть в господстве индивидуализма. Там государство поглощало личность.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Я не оспариваю справедливости этих замечаний, но в своем реферате я имел в виду не языческие начала, а христианские.

Кн. С. Н. ТРУБЕЦКОЙ. Я согласен с вами в понимании Евангелия как «Евангелия царствия», но не могу согласиться в другом. Средневековую теократию можно упрекнуть в чем угодно, но только не в индивидуализме. Из религиозного же индивидуализма, развивавшегося лишь впоследствии в протестантстве, именно и вышел положительный протест против языческих начал, господствовавших в средневековой теократии.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Настроение католической теократии мне знакомо и по личным сношениям с представителями католической церкви, и, несмотря на принцип единства, я все-таки замечал в ней на первом плане стремление к личному душеспасению.

Д. Н. АНУЧИН. Христианское начало не могло овладеть старым языческим потому, что даже в европейском человечестве, и не только в средние века, но и по настоящее время, продолжают жить, рядом с христианскими, воззрения предшествовавших эпох развития, до первобытной включительно. Эти воззрения не только разделяются народными массами, но не исчезли и в среде более образованного общества,— обстоятельство, являющееся существенным тормозом для торжества истинно христианских начал. С другой стороны, едва ли можно допустить, чтобы критическое движение последних веков способно было повести «к обнаружению и торжеству истинного христианства». История показывает, что когда возникла мысль о религиозном возрождении, т. е. о возвращении к начальным, очищенным от последующих наслоений, религиозным принципам и формам, то такое движение заканчивалось не возвращением к старому, а утверждением нового видоизменения религии.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Я ведь и говорил о процессе перерождения человечества христианством, и понятно, что, когда этот процесс совершится, само христианство явится в новом свете.

Ю. Н. ГОВОРУХА-ОТРОК. Я нашел в вашем реферате ответы на различные возражения и замечания, которые я делал в своих статьях[1]. Быть может, это случайное совпадение, но во всяком случае ваши ответы меня не удовлетворили. Вы утверждаете в своем реферате, что неверующие общественные деятели и суть истинные христиане.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Я этого не говорил. Я говорил, что дух Христов может действовать и через неверующих. Будучи неверующими, они могут делать дело Христово.

---

[1] Имеются в виду статьи в «Московских ведомостях» за подписью *Ю. Николаева. - Прим<еч.> редакции <журнала «Вопросы философии и психологии»>.*

Ю. Н. ГОВОРУХА-ОТРОК. Истинное дело Христово непременно требует для своего совершения и христианского настроения и веру в божественность Христа. Как же может неверующий делать дело Христово, отрицая Христа!?

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. А как же вас может причастить неверующий священник? Если через неверующего может совершаться таинство, то, значит, может совершаться через него и другое дело Христово.

Ю. Н. ГОВОРУХА-ОТРОК. В таком случае вы утверждаете возможность какого-то «христианства без христиан».

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Тут дело не в каких-нибудь отвлеченных рассуждениях, а в исторических фактах. Возьмите историю трех последних веков. Кто, наприм<ер>, отменил феодальное рабство, что было истинно христианским делом? — Революционеры, которые воспитывались не на Евангелии, а на Руссо. Прочтите историю Французской революции. А кто действовал у нас при освобождении крестьян? Митрополит Филарет не сочувствовал великой реформе и только после ее совершения изменил свой взгляд. Кто, далее, отменил инквизицию, которая была введена церковью?

Ю. Н. ГОВОРУХА-ОТРОК. Да, церковью, но только католическою.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Что вы?! Первое инквизиционное судилище было утверждено при Феодосии, а при Феодоре избито сто тысяч павликиан. Возьмите учебники! Последнее религиозное сожение было у нас в Петербурге в *<продолжения текста нет. — Н. К.>*

Ю. Н. ГОВОРУХА-ОТРОК. Я говорю об инквизиции как учреждении, а вы указываете мне на спорадические церковные гонения, бывшие и на Востоке.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. Спорадические церковные гонения на Востоке имели ту же сущность, как и инквизиция на Западе. О чем же спор: bonnets blancs или blancs bonnets?

Н. В. БУГАЕВ. Я думаю, что попытки делить общество на христиан и нехристиан, даже ввиду собственных признаний членов общества, совершенно неосновательны. Все мы христиане по воспитанию и действуем под влиянием начал, усвоенных в христианской среде.

Вл. С. СОЛОВЬЕВ. В сущности, это и была моя мысль.

Н. Я. ГРОТ. По поводу возникшего спора о том, какие христиане совершали общественные преобразования в духе христианства, я позволю себе в заключение заметить, что докладчик не указал на категорию христиан, которые, не придавая большого значения букве догматов той или другой церкви, тем не менее сознательно исповедуют нравственное учение Христа и кладут его в основу своей личной и общественной деятельности.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<газеты «Московские ведомости»>

В дополнение к моему краткому заявлению (в № 292 «Моск<овских> вед<омостей>») прошу вас напечатать следующее.

1. Слова «мошенничество и обман» (а не «мошенники и обманщики»), употребленные мною в закрытых прениях после реферата, не имели и, по ходу разговора, не могли иметь никакого отношения к христианским или каким бы то ни было отшельникам или подвижникам, а относились исключительно к тем мирянам худой жизни, которые лицемерно стоят за идеал личной святости и благочестия, чтобы под этим предлогом избавить себя от всякого труда на общую пользу.

2. Я никогда не говорил и не мог говорить, что христианство произвело одну только инквизицию.

3. Ни «сплошного», ни отрывочного «глумления над Христианскою Церковью» в моем реферате не было.

4. Церковь по существу (со стороны божественной или благодатной) вовсе не была предметом моих рассуждений, которые ограничивались только историческими судьбами христианского человечества.

5. «Иронического порицания первых христиан» у меня не было; я сказал, напротив, что они, как и апостолы после Пятидесятницы, были действительно перерождены Духом Христовым, имея, по словам Деяний Апостольских, одно сердце и одну душу.

6. Как в моем чтении не было никакого нападения на Христианскую Церковь, так и в спорах после чтения не было никакой защиты ее.

7. Если мой реферат, читанный с большими сокращениями, будет напечатан, то лишь в полном виде, с более обстоятельною фактическою аргументацией, но без малейшего изменения мыслей и взглядов.

К этим семи пунктам, относящимся до обвинений, высказанных гг. Николаевым и Афанасьевым, могу присоединить и ответ на три вопроса, предложенные мне

В. А. Грингмутом (№ 293 «Моск<овских> вед<омостей>»).

8. По учению Св. Церкви, действие благодати Христовой не ограничивается одними таинствами церковными, но имеет различные виды. Следовательно, мое сравнение между неверующим священником и неверующим историческим деятелем имеет такой смысл: как благодать одного вида (церковно-таинственная) имеет свою силу и в неверующем исполнителе таинства, так и благодать другого вида (нравственно-практическая) может иметь свою силу и в неверующем публичном деятеле. В обоих случаях благодать действует не по вере: в первом она действует по апостольскому званию священнослужителя для душевного блага людей; а во втором — по историческому призванию общественного деятеля для практического блага тех же людей. Впрочем, мой аргумент можно выразить прямее и сильнее, взявши для примера вместо таинства св. жертвы таинство св. крещения. В самом деле, если простой мирянин, или даже язычник, может по нужде совершить таинство св. крещения, то *тем более* может он служить Христу при совершении Его исторического дела. Ведь речь шла именно о том, что *бывает по нужде,* а не об идеальной норме.

9. Второй вопрос В. А. Грингмута основан на недоразумении, или даже на двух недоразумениях. Во-первых, из того, что я противополагаю действительных христиан христианам номинальным или притворным, никак не следует, чтобы существовали, по-моему, только эти две категории. Напротив, у меня даже упомянуто, что между этими крайними пределами находится множество оттенков более или менее глубокого, более или менее поверхностного христианства. А во-вторых, само собою разумеется, что при нравственной оценке деятельного христианства важен не только объем, но и качество деятельности. Я совершенно согласен с В. А. Грингмутом, что действовать в духе истинного христианства могут в своей сфере и женщины, не занимающиеся никакими широкими общественными задачами. Я обличал не женщин, делающих свое приватное дело, а публичных людей, уклоняющихся от общественного и государственного дела под предлогом индивидуально-трансцендентных парений ума.

10. Третий вопрос В. А. Грингмута связан с неверным исторически предположением. После Реформации религиозные преследования и казни не только усилились в католической церкви, но появились и в общинах, от нее от-

делившихся (сожжение Михаила Сервета Кальвином, кровавые гонения на «папистов» в Англии при Елизавете и т. д.). Затем, мне не совсем ясно: в каком смысле В. А. Грингмут советует мне подражать примеру Лютера, и, если это ирония, то в чем ее сила? Ведь Лютер, как известно, отделился от своей римско-католической церкви и произвел в ней раскол. Я не могу поступить таким образом относительно римского католичества уже по той причине, что не принадлежу к нему. А подражать Лютеру в данных условиях, то есть отделиться от нашей Греко-Российской Церкви и произвести в ней раскол,— этого, конечно, не посоветует мне В. А. Грингмут с своей точки зрения. А с моей собственной — бороться нужно не против какого-нибудь вероисповедания или церкви, а единственно против антихристианского духа, где бы и в чем бы он ни выражался.

Владимир Соловьев

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<газеты «Московские ведомости»>

В № 296 «Московских ведомостей» к прежним неверным сообщениям о чтении 19-го октября присоединено несколько новых. В примечании к передовой статье говорится: «Первыми христианами называют христиан первых трех веков, которых г. Соловьев и обвинял в одностороннем эгоизме». Хотя первыми христианами я всегда называл и буду называть христиан первоначальных апостольских церквей в Иерусалиме и Антиохии, но дело не в этом, а в том, что и христиан последующей эпохи — эпохи мучеников и апологетов — я никогда не обвинял в одностороннем эгоизме. Вот что говорится о них в моем реферате: «Возможность мученичества всегда и везде висела над христианами и придавала очищающий, трагический характер их жизни. Важное преимущество тех веков перед последующими состояло в том, что христиане могли быть и бывали гонимыми, но ни в каком случае не могли быть гонителями. Вообще, принадлежать к новой религии было гораздо более опасно, чем выгодно, и потому к ней обращались обыкновенно лучшие люди, с искренним убеждением и одушевлением. Жизнь тогдашней церкви если и не была проникнута *вполне* духом Христовым, то во всяком случае высшие религиозно-нравственные мотивы в ней преобладали. *Было* среди языческого мира действительно христианское общество, далеко не совершенное, но все-таки управляемое иным, лучшим началом жизни».

В той же передовой статье указывается на публику, будто бы наградившую меня рукоплесканиями за бойкие слова, между прочим, об отношении митрополита Филарета к освобождению крестьян. Но ни о митрополите Филарете, ни о каком-либо другом русском иерархе я не говорил ни слова в своем реферате, а при закрытых прениях никакой рукоплещущей публики не было.

В фельетоне, подписанном: Ю. Николаев (тот же нумер «Моск<овских> вед<омостей>»), заслуживает внимания один пункт, показавшийся любопытным и самому

автору. Лица, бывшие в закрытом заседании после реферата, припомнят, что в споре с одним членом-соревнователем по вопросу о религиозных гонениях я сделал два исторических указания: во-первых, я указал на тот известный факт, что начало *инквизиции как учреждения* было положено императором Феодосием в Константинополе; а во-вторых, как яркий пример религиозных преследований в Византийской империи я напомнил избиение павликиан (еретиков-дуалистов в Малой Азии) при императрице Феодоре. Эти два факта, отдаленные друг от друга на пять с лишком веков и, по-видимому, одинаково неизвестные моему оппоненту, смешались в его воспоминаниях, а неумелая справка с учебником превратила их в третий факт, о котором не было и не могло быть речи, так как он вовсе к делу не относится. В результате получилась такая путаница, которую, конечно, не мог бы разобрать читатель, не бывший в закрытом заседании Психологического общества. Феодосий, основывающий инквизицию, и Феодора, избивающая павликиан, являются под пером г. Ю. Николаева в виде Феодосия, избивающего.... *солунян!* И затем выписывается из учебника история этого избиения, чтобы доказать (как будто в этом кто-нибудь сомневался), что оно не имело никакого отношения к религиозным преследованиям. Но почему же г. Ю. Николаев не выписал из другого учебника рассказа о битве на полях Каталаунских или о Бородинском сражении? Ведь тут также были избиения и также не имевшие никакого отношения к инквизиции. И почему же, с другой стороны, он не осведомился о фактах, на которые ссылался я: об избиении павликиан Феодорой и об учреждении инквизиции Феодосием Великим?

Вероятно, он нуждается в дальнейших указаниях, которые я с удовольствием готов ему дать. Массовые казни павликиан (с инквизиционным процессом, а также и безо всякого процесса) были произведены в 848 году, о них сообщают византийские писатели: продолжатель Феофана и другие; число казненных определяется различно — не менее десяти тысяч и не более ста тысяч. Во всяком порядочном учебнике по церковной или по византийской истории этот факт излагается более или менее подробно[1].

---

[1] Догадываюсь, что для замены еретиков-павликиан неповинными ни в какой ереси жителями Салоник г. Ю. Николаев нашел лишний повод в том обстоятельстве, что против избиения солунян протестовал св. Амвросий Миланский, а об этом великом святителе я упоминал в своем реферате. Но ведь я упоминаю о нем не по поводу солунян

Что касается до законодательного учреждения инквизиции в Византии, то я не буду затруднять своего оппонента ссылками на византийские своды законов. В редакции «Московских ведомостей» наверное есть Брокгауз или Мейер. У этого последнего (Meyers Conversationslexicon, 4 Aufl., VIII B., S. 970) в статье «Inquisition» г. Ю. Николаев может прочесть следующее краткое, но на первый раз достаточное известие: «Уже при императорах Феодосии Великом и Юстиниане учреждены были особые судьи (Gerichtspersonen) для розыска тех, которые не принадлежали к православной вере, например манихеев, и затем разысканные подвергались обыкновенно церковным, но также и градским наказаниям». Если же, не довольствуясь этим, г. Ю. Николаев обратится к законодательным актам, то он увидит, что эти наказания против еретиков или даже против таких раскольников, как донатисты,— доходили до смертной казни.

В том же № «Моск<овских> вед<омостей>» В. А. Грингмут ссылается против меня на послание греческих патриархов, утверждающих, что св. крещение может быть совершено только *православным* и притом *понимающим важность таинства.* Такая ссылка нисколько не убедительна. Когда речь идет об изначальном учении церкви, то ссылаться нужно на свидетельства, имеющие вселенский непогрешительный авторитет, а не на мнение позднейших иерархов, такого авторитета не имеющих. Утверждение греческих патриархов, кроме своего несогласия с никейскими и карфагенскими постановлениями, прямо противоречит давнишней и общеизвестной практике нашей российской церкви. Г. Грингмуту, вероятно, известны примеры протестантов или католиков, присоединенных к нашей церкви без повторения крещения. Следовательно, их прежнее крещение, хотя совершенное *неправославными,* признавалось действительным. Что же касается до крещения умирающих младенцев простецами или женщинами, то, очевидно, нет никакой возможности при таких обстоятельствах чинить розыск, насколько повивальная бабка (быть может, еврейка или совершенно неверующая) понимает важность таинства. Таким образом,

---

(о которых ни в реферате, ни в прениях мне не было никаких причин говорить), а по поводу того, что он вместе с св. Мартином Турским протестовали принципиально против казни еретиков (когда вожди присциллианской ереси были казнены в Трире императором-узурпатором Максимом).

ссылка В. А. Грингмута доказывает слишком много и потому ничего не доказывает.

Тут же В. А. Грингмут спрашивает: «Неужели Вл. С. Соловьев сериозно думает, что все дело в одном *обряде*, а не в том, кто совершает этот обряд?» На этот вопрос могу отвечать только другим: в чем же, наконец, меня обвиняют? В оскорблении всего священного или в поклонении обряду? В кощунственном рационализме или в слепом ритуализме? В либерализме или в папизме? В нападении на историческое христианство или в защите католичества?

Не знаю, как мои противники согласуют такие обвинения, я же полагаю, что настоящая причина этих нападений есть мое понимание христианства как живого духа Христова, всеобъемлющего и ничем не связанного.

Владимир Соловьев

НАРОДНАЯ БЕДА И ОБЩЕСТВЕННАЯ ПОМОЩЬ

I

Еще в июле месяце из Казанской губернии сельский священник писал, что ему пришлось, объезжая приход, исповедовать и причащать в одной деревне двадцать душ голодающих крестьян, из которых некоторые вслед за тем и умерли. С тех пор подобные же известия стали приходить из Самарской, Тамбовской, Пензенской и других губерний. Повсюду вместо хлеба едят разные смеси, в которых муки самое большее 20 процентов, а остальное — такие вещества, которые только механически набивают желудок и обманывают голод. Эти примеси становятся уже предметом крупной торговли в Тамбовской губернии; мера лебеды продается по полтиннику! До нового урожая, если он будет, остается еще почти год, а до того времени весь скот в голодающих губерниях будет продан за бесценок и, следовательно, крестьянское хозяйство разорено в корне. Уже теперь лошадей продают по три и по два рубля, жеребят по полтиннику (т. е. могут менять жеребенка на меру лебеды), коров — по пяти рублей. В «Московские ведомости» из Тамбовской губернии пишут о таком случае: «После недавнего базара в одном из торговых сел на дороге близ села найдено было до сорока трупов лошадей, зарезанных промышленниками, купившими их только из-за кожи»[1].

Все это теперь, — что же будет дальше? Правительство делает свое дело. Конечно, отпущенных двадцати двух миллионов едва ли хватит и до начала зимы; но средства русского государства считаются не десятками, а сотнями миллионов, и когда дело идет о спасении народа от голодной смерти, все другие расходы, даже военные, дол-

---

[1] «Моск<овские> вед<омости>», № 245. Там же сообщается и даже опровергается проект одного из земских деятелей Тамбовской губернии — возить зимой соль из мест ее добычи в тамбовские села и *солитъ крыши* холодных крестьянских построек на корм скоту.

жны отойти на второй план (тем более, что ныне опасность войны, благодаря франко-русскому союзу или соглашению, решительно устранена, и европейский мир, как выразилось одно официозное издание, «твердо стоит на двух ногах»). Государственная помощь во всяком случае прокормит население бедствующих губерний до урожая будущего года. Но можно ли его считать обеспеченным? Во многих пострадавших местностях озимые поля, благодаря правительственным ссудам, засеяны, и из некоторых уездов получаются известия об очень хороших всходах. Но так далеко не везде; в иных местах нельзя было вовремя получить семян вследствие остановки пароходства по обмелевшим рекам Волге и Суре; в других местах ссуды были неудовлетворительно распределены по нерадению или неумению распорядителей, а то (как в Саратовском уезде) получили даже совсем неожиданное назначение, не имеющее ничего общего с народным бедствием. А еще чаще — как можно было и заранее предвидеть — наголодавшиеся крестьяне бо́льшую часть полученной для обсеменения ссуды, деньгами или натурой, употребляют для собственного немедленного прокормления, засевая поля лишь в самых ничтожных размерах. При таких обстоятельствах люди, даже вовсе не склонные к мрачным взглядам, не ждут в будущем году ничего хорошего.

Да и помимо всяких печальных осложнений и естественных последствий нынешней беды, разве можно считать ее вообще за что-то случайное и временное, что пришло и пройдет само собою? Скорее, напротив, урожай 1888 г. приходится считать счастливой случайностью. Еще с начала прошлого десятилетия отдельные писатели настойчиво указывали, что России при существующем народнохозяйственном порядке или беспорядке грозит превращение в бесплодную пустыню. Да и для кого могло быть тайной, что первобытное хозяйство, уместное лишь в девственных странах, уже истощило нашу землю; что чернозем все более и более выпахивается; что вместе с тем от вырубания лесов и особенно от осушения болот реки мелеют и уничтожаются постоянные хранилища земной и атмосферной влаги. Этот процесс совершается у нас на глазах, и чтобы видеть, куда он окончательно может привести, не нужно выходить из нынешних пределов Российской империи: наш Туркестан — пустыня с немногими оазисами — был некогда цветущей многолюдной

страной с одним из главных центров мусульманской образованности[1].

Что же делать? Увы! С определенным и реальным ответом выступают пока лишь одни противники и критики реформы 1861 г. Их решение вопроса очень просто и вместе с тем дальновидно: оно должно не только помочь нынешнему бедствию, но и предотвратить его повторение. Они хотят устроить в свою пользу то, что некогда в подобных обстоятельствах библейский Иосиф устроил в пользу Фараона:

«И хлеба нет во всей земле, ибо отяготел голод весьма; и истощалась земля Мицраим и земля Кенаан от голода. И собрал Иосиф все серебро, что нашлось в земле Мицраим и в земле Кенаан за хлеб, который покупали, и внес Иосиф серебро в дом Фараонов. И исчезло серебро из земли Мицраим и из земли Кенаан. И пришел весь Мицраим к Иосифу, говоря: давай нам хлеба, и зачем умирать нам перед тобою, ибо вышло серебро. И сказал Иосиф: давайте скот ваш и дам вам за скот ваш, если вышло серебро. И приводили скот свой к Иосифу, и дал им Иосиф хлеба за лошадей и за мелкий скот, и за крупный

---

[1] С удивлением прочел я в том же № «Моск<овских> вед<омостей>» следующее сообщение (по-видимому, из другой газеты или журнала) под заглавием: «Неожиданные результаты осушения Полесья»: «Какой-то тамбовский дворянин обвиняет осушение Полесья в неурожае последних лет. Всякий мужик, говорит он, знал прежде, что когда ветер с восхода солнца, жди вёдра — уже это завсегда, а когда с заката, тут по закону надо быть дождям; а вот последние годы и по два, и по три дня дует с заката, а дождя нет как нет! Бывало, чуть ветерок потянул оттуда, то съезжай с поля — быть грозе; а теперь нет тебе ничего. Перемена «закона», говорит он, совпадает как раз с опытом осушения Полесья. Это был колоссальный резервуар влаги. Это была громадная губка, которая всасывала в себя вешние воды и в течение всего лета распределяла этот неисчерпаемый запас по многоводному в то время Днепру, а избыток с попутным ветром в виде обильных туч посылала в среднюю и южную полосы России. Результат канализации не замедлил обнаружиться. Очевидно, что влага, идущая с запада, иссякает и не в силах, как прежде, образовывать те мощные тучи, которые оплодотворяли поля, лежащие между Днепром и Волгой». Странно и неожиданно тут только то, что «Моск<овские> вед<омости>» принимают за парадокс какого-то тамбовского дворянина (не из тех, однако, что предлагают солить мужицкие избы) такие соображения, которые высказывались уже давно разными писателями в московских изданиях, более или менее близких этой газете. Так, в «Русском вестнике» Каткова был специальный об этом трактат г. Игнатьева; там же были указания Н. Я. Данилевского в статье о наших финансах (перепечатанной, если не ошибаюсь, в посмертном сборнике его статей); наконец, и мне пришлось двоекратно говорить об этом предмете в «Православном обозрении» и в «Руси» Аксакова.

скот, и за ослов; и снабжал их хлебом за весь скот их в тот год. И прошел тот год; и пришли к нему на другой год и сказали ему: не скроем от господина, что и серебро кончилось и стада скота у господина: не осталось пред лицем господина ничего, кроме тел наших и земли нашей; зачем погибать на глазах твоих и нам, и земле нашей? купи нас и земли наши за хлеб, и будем мы с землями нашими рабами Фараону, и дай семян, чтобы нам жить и не умереть и чтобы земля не запустела. И купил Иосиф всю землю Мицраим для Фараона, ибо продали египтяне каждый поле свое, ибо одолел их голод; и досталась земля Фараону... И сказал Иосиф народу: вот я купил вас теперь и землю вашу для Фараона; вот вам семена и засевайте землю... И сказали они: ты оживил нас; да обретем милость в глазах господина и да будем рабами Фараону».

Все произошло к обоюдной выгоде и безо всякого насилия. То же имеют в виду и наши Иосифы. Пусть голодающие крестьяне продают свой скот и свою землю и поступают в батраки. Они всегда будут сыты и обеспечены, и вместе с тем вся страна выгадает, ибо несомненно, что богатые и образованные землевладельцы, обеспеченные дешевой рабочей силой, имеют все средства (которых не имеют крестьяне), чтобы изменить первобытное сельское хозяйство в рациональное. Таким образом, этот план не только спасет голодающих крестьян и «оживит» их, но избавит и всю Россию от грозящего ей истощения и запустения. Правда, у египтян каждый мог продать поле свое, а у нас право крестьян на обезземеление стеснено общинным землевладением. Но это препятствие можно устранить простым правительственным актом, и тогда дело сделано.

Легко негодовать на этот план, но, чтобы справедливо осудить и отвергнуть его, нужно найти другой, лучший исход, ибо теперь уж ясно, что оставаться при существующем положении невозможно. Состояние безземельных батраков печально и никому не желательно, но необходимость умирать с голоду еще печальнее. Прежде думали многие, что самый факт освобождения крестьян с землею и при общинной форме владения есть какой-то талисман, обеспечивающий крестьянское благосостояние. Но теперь уже слишком очевидно, что этот талисман один не может защитить крестьянские массы даже от опасности голодной смерти.

Или вся беда в недостаточности крестьянских наделов? Этот вопрос имеет разные стороны, и я его теперь

разбирать не стану. Ясно, однако, что в настоящем случае он не может иметь решающего значения. Когда дело идет о хронических неурожаях, то количество земли решительно ни при чем. Если я не собрал семян с своего поля, то совершенно все равно, сколько в нем десятин. У крестьян во многих местах существует мифическое представление о каком-то восьмидесятинном наделе — это число выражает для них крайнюю степень благополучия. Ясно, однако, что при истощении почвы не только восемь, но и восемьдесят десятин не дадут никакого обеспечения, а с другой стороны — если, например, в Голландии с равного количества земли получается средним числом *вчетверо* более хлеба, чем в России при обыкновенном урожае[1], то, значит, наш крестьянин при лучших хозяйственных условиях мог бы осуществить идеал своего благополучия даже на двухдесятинном наделе.

II

И противники и сторонники реформы 1861 г. согласны, кажется, теперь в том, что эта перемена, при всей своей великой важности, не была окончательным решением у нас социального и экономического вопроса, а лишь переходом от одного жизненного строя к какому-то другому, еще не установившемуся. Необходимости этого перехода, в сущности, никто не отрицает. Рассудительные приверженцы крепостного порядка видят в нем золотой век, но они знают, что этот золотой век не мог продолжаться бесконечно; на освободительный акт они смотрят как на неприятность неизбежную, хотя, быть может, преждевременно вызванную. С одной стороной этого акта — с дарованием гражданских прав крепостному крестьянству — они теперь, во всяком случае, мирятся, не из либерализма, конечно, а потому, что видят в личной свободе крестьян лишь переходную ступень от прежнего рабства к новому рабству — экономическому, точно так же, как в своем освобождении от отеческой опеки над своими людьми они видят необходимый переход между патриархальным рабовладельчеством и рабовладельчеством культурным. Этот желанный переход задерживает-

[1] Средний урожай ячменя в Голландии с одного гектара равняется почти 38 гектолитрам, а в России — только 9; урожай пшеницы в Великобритании, Бельгии, Голландии и Норвегии превосходит 20 гектолитров, а в России — только 6; урожай ржи в Великобритании — 22 гектолитра, а в России — 9. См. «Русские ведомости», № 239.

ся только общинным крестьянским землевладением, потому на нем и сосредоточивается вражда культурных крепостников. И они были бы совершенно правы, если бы непременно нужно было выбирать между общиною без культуры, с одной стороны, и культурою без общины — с другой. Совершенно ясно, что нынешняя крестьянская община экономически несостоятельна, что она не имеет в себе достаточных условий, чтобы прокормить своих членов; а самый лучший социальный принцип есть очень плохое утешение в голодной смерти. И если прежде еще можно было оправдывать несостоятельное экономическое учреждение, связывая его с мистическими идеями (как у славянофилов) или с далекими социальными идеалами (как у других сторонников общинного землевладения), то в нынешний тяжелый голодный год едва ли кто на это решится. Теперь стоять за принудительное сохранение общины можно, только определяя практический способ ее преобразования или, по крайней мере, указывая надежный путь к такому преобразованию.

А на такой путь — и это тоже совершенно ясно — сами крестьянские общины одними своими собственными средствами вступить не могут,— не могут даже и при внешней материальной помощи со стороны правительства и крупного землевладения[1]. Ясно, что земельная община и все русское крестьянство нуждается не в простом увеличении своего имущества, которое не идет ему впрок, а в постоянной и разносторонней помощи и руководстве образованного класса. И неужели эта помощь и руководство возможны только на почве гражданского и экономического рабства? Неужели патриархальная опека, основанная на крепостном праве, не может быть заменена культурною помощью, основанной на нравственной обязанности?

Конечно, эта помощь обязательна для нас всегда — и помимо таких бед, как нынешняя; но народный голод ставит перед нами эту обязанность в таком ярком виде, что самому грубому эгоизму и самой легкомысленной беспечности трудно от нее отделаться. Я не хочу никого винить: ведь вопрос об отношении образованного класса

[1] Весьма поучительный пример был недавно. Д. Ф. Самарин, богатый помещик и убежденный славянофил, веря в спасительность крестьянского землевладения, продал за бесценок соседним крестьянам значительное количество земли, и ему же пришлось потом выкупать эту землю по очень высокой цене только затем, чтобы она не пропала даром или не перешла в руки кулаков.

к простому народу мог возникнуть на реальной почве всего лишь тридцать лет тому назад — мудрено ли, что мы еще его не решили как следует? Появлялись, однако, в эти тридцать лет и теперь существуют люди, сознающие, что дело неладно; что наша образованность недостаточно полезна народу; что культурный класс, который пользуется своими умственными и материальными преимуществами как эгоистической привилегией, не удовлетворяет своему истинному назначению, не исполняет настоящей своей обязанности. Из этого несомненно верного взгляда на несостоятельность нашей культуры в данных ее условиях вытекает, казалось бы, естественный вопрос: как ее исправить, как улучшить эти условия? А вместо того весьма многие ставят теперь нелепо схоластический вопрос о безусловной пользе или вреде культуры вообще. В вашем доме недостаточно светло и тепло, вы мерзнете и болеете, а добрые люди, чтобы помочь вашей беде, предлагают углубиться в исследование вопроса: хорошая или дурная вещь тепло и свет вообще; не есть ли солнце искусственное и вредное учреждение, наполняющее нашу жизнь суетными впечатлениями, раздражающее наши внешние чувства и мешающее нам предаваться всецело внутренним движениям любви?

Любовь, остающаяся только субъективным чувствованием, *любовь бездельная,* есть обман. Настоящая любовь необходимо выражается в деятельной помощи другим (увы! приходится ныне напоминать и такие аксиомы) и, следовательно, пользуется всеми необходимыми средствами для этой помощи. Но культура именно и есть совокупность всех исторически выработываемых средств и орудий для прочного обеспечения и всестороннего улучшения человеческой жизни, т. е. жизни всех людей. Если начало нравственной деятельности (или, что то же — действительной нравственности) есть любовь, а цель ее — благо всех, то культура есть система необходимых средств для полного проявления любви как нравственного начала и для полного достижения всеобщего блага как нравственной цели. Культурой, как и всем вообще, можно злоупотреблять и пользоваться ее средствами для целей, посторонних ее истинному назначению или даже прямо ему противоположных. Но из-за фальшивой культуры отрицать культуру вообще и всякому внешнему осуществлению любви противополагать саму любовь, как внутреннее субъективное начало, — это не только неосновательно, но и неосторожно, ибо если бывает фальшивая

культура, то ведь бывает и фальшивая любовь, которой пользуются для сантиментального украшения своекорыстных инстинктов и бессердечного равнодушия к чужому страданию.

Превращать культуру из средства в цель, видеть в ней безусловное и окончательное благо — есть, конечно, важное заблуждение, хотя большею частью безвредное практически; злоупотреблять культурою, отклонять ее от истинного ее назначения как орудия для блага всех, обращать ее исключительно на службу частным эгоистическим интересам, равнодушным к общему благу или даже враждебным ему, — это безнравственность и преступление; но отрицать всякую культуру за то, что она может быть лишь средством любви, а не самой любовью, отрицать всякое объективное реальное дело как таковое во имя того самого начала любви, которое требует реального объективного дела и без него не имеет никакого смысла, — такое отрицание есть явная нелепость и безумие.

Мне незачем долго останавливаться на отвлеченных рассуждениях. За меня достаточно ясно и внушительно говорит огромный факт, от которого при всем желании не могут отделаться ни наше варварское самодовольство, ни наш дикий квиетизм.

III

Нынешний голод обличает зараз крайнюю несостоятельность как нашего полукультурного общества, так и нашего бескультурного народа. Мы очевидно несостоятельны, если не только не помогли увеличению народного благосостояния, но допустили значительную часть народа до полного разорения и голода. Недостатки нашей общественности и нашей культуры видны были, конечно, и прежде; но если прежде можно было хотя с некоторой тенью правдоподобия приписывать их тому, что мы будто бы предались суетному просвещению и уклонились от первобытной простоты, то теперь уже никто из находящихся в здравом уме и твердой памяти такого мнения высказывать не может. Если наша болезнь от культуры, то откуда болезнь народа, никакой культуре не причастного? Или неспособность обеспечить свое существование в борьбе с природою есть признак народного здоровья?

Этот голодающий народ жил именно так, как требуют враги просвещения: от почвы не отделялся, никакой утонченности цивилизации не знал, «научной наукой» не ув-

лекался — и вот этим путем простоты пришел к тому окончательному упрощению, которое смущает и самых сытых опростителей, заставляя их говорить что-то уже совсем нескладное. Ибо если можно было по неразумению или по корыстному расчету объявлять нормальною темную и скудную жизнь нашего крестьянства, то признать нормальность голодной смерти не хватит духу у самого смелого из наших мыслителей, рассуждающих «от своего чрева».

Теперь уже ясно для всякого, что народ бедствует именно от своей бескультурности и что мы виноваты в том, что недостаточно помогали и помогаем ему именно в этом отношении. Никак не наши внешние культурные преимущества отделяют нас от народа и вредят ему и нам, а только нежелание или неумение употреблять их надлежащим образом для помощи народу. Конечно, сама наша образованность, самый наш культурный капитал еще весьма недостаточен; однако он существует, и со времен Петра Великого постоянно возрастает.

На первом месте тут, конечно, наука. Преувеличенных представлений о богатстве и достоинстве русской науки я не имею. Но какова бы она ни была, спрашивается: в достаточной ли мере она принимает во внимание труды русского народа, делает ли она все, что может, для его пользы? У нас около двадцати высших учебных заведений и около ста ученых обществ, тысячи две ученых специалистов и десятки тысяч людей научно образованных. Многие из наших высших образовательных учреждений существуют более пятидесяти, а некоторые и более ста лет. Что все эти умственные силы частию прямо, частию косвенно сделали кое-что для русского народа — этого отрицать невозможно; но также нельзя сомневаться и в том, что они могли бы сделать гораздо больше, если бы имели более ясное сознание о главной цели, если бы осмысленнее и добросовестнее относились к народному благу и ради него действовали бы с большею солидарностию и координациею.

С другой стороны, в последнее время являлись в разных кругах образованного общества попытки прямо прийти на помощь к народу в той или другой особенной его нужде или беде. Таковы, например, общества против народного пьянства или переселенческие общества. Конечно, нельзя зараз помочь всем нуждам и побороть все беды народной жизни. Поэтому нельзя упрекать эти благонамеренные попытки за то, что каждая из них была на-

правлена только против одной беды. Но для того, чтобы действительно помочь хотя бы в этой одной, во всяком случае необходимо отчетливо знать ее отношение к другим и определить, в какой мере она имеет коренное и самостоятельное значение. Именно такого значения не имеют у нас ни народное пьянство, ни малоземелье. Отчего, например, различные сектанты наши не пьянствуют и не жалуются на недостаток земли? Но наши филантропы обратили слишком мало внимания на реальные условия своего дела и на неизбежное взаимодействие между различными сторонами в жизни народа. Так, в своей борьбе с пьянством они не дали себе достаточно ясного отчета, имеют ли они средства, чтобы, с одной стороны, возместить государственному бюджету триста миллионов водочного акциза, а с другой — чтобы при данных условиях народной образованности противопоставить кабаку равносильное место отдыха и увеселения. Таким образом, эта благонамеренная агитация уподобилась такому лечению болезни, при котором врачебные средства обращаются исключительно против одного симптома, произвольно выбранного[1].

Были, правда, у нас опыты этиологического, а не симптоматического только лечения народных зол. Так, в Петербурге основалось в высшем свете общество для усовершенствования крестьянского земледелия (не помню в точности названия, но было такое общество, а может быть, и теперь существует). С другой стороны, бывший профессор Московского университета С. А. Рачинский задумал дать нашему крестьянству истинное просвещение посредством идеальных сельских школ. Тут, по-видимому, со стороны образованных людей действительно предлагалось народу именно то, в чем он нуждается. Но оказалось, что великий русский народ нуждается в такой огромной помощи, для которой ни случайное собрание светских и высокочиновных особ, ни даже самоотверженный труд жизни единичного идеалиста ничего серьезного принести не могут. Что касается до агрономической затеи петербургского *хай-лайфа,* то она не только серьезных, но и вообще никаких последствий не имела. Предприятие

[1] Существующие за границей общества трезвости, если бы даже они действовали с полным успехом, еще не могут служить нам образцом. Когда голова болит от угара, то можно вылечиться свежим воздухом или нашатырным спиртом; но эти средства будут совершенно недействительны, когда головная боль есть признак начинающегося дифтерита.

же С. А. Рачинского, весьма замечательное и почтенное по его личному характеру и мотивам, представляет, однако, в результате лишь поучительный пример того, как даже в самых лучших случаях бесплоден субъективно-нравственный идеализм, если он остается только субъективным. Почтенный основатель татевской школы руководился, очевидно, в своей новой деятельности двумя прекрасными личными побуждениями: во-первых, восполнить и одухотворить религиозной верой народа свое научное миросозерцание и, во-вторых, наполнить свою жизнь делом, полезным для того же народа. Этих двух целей он думал достигнуть зараз и вместе, посвятивши себя устройству народной школы в духе православного благочестия. Над таким добрым по намерению делом тяготеет, однако, важное недоразумение. В своем субъективизме педагог-идеалист отождествил собственную потребность с потребностями русского народа, хотя на самом деле они совершенно различны. Образованный естествоиспытатель, одаренный чувствительною душою, но воспитавший свой ум в материалистическом миросозерцании, должен особенно испытывать религиозную жажду и стремиться к усиленному благочестию, чтобы восполнить свой недостаток; но ведь этот недостаток бывшего профессора ботаники не есть недостаток русского крестьянства, не проходившего чрез школу материалистических учений, не отходившего никогда от источников истинной религии, а потому и не мучимого религиозною жаждою. Если образованному человеку, идеалисту по натуре и материалисту по мировоззрению, помогает народная вера, дает ему то, в чем он нуждается, то и он в свою очередь должен помочь народу тем, чего недостает самому народу. А недостает народу, конечно, не православного благочестия, которым он несомненно обладает, а культуры, без которой ему грозит материальное разрушение и гибель. Пусть истинная религия есть фундамент для всего прочего, а никакое здание без фундамента не устоит; но раз уж он заложен, то, оставаясь всегда при нем *одном* без стен и крыши, можно, наконец, и замерзнуть.

Я не педагог и не знаю, какими способами и по какой системе народная школа должна исполнять свое назначение, т. е. воспитывать образованных земледельцев, но несомненно, что ее назначение именно в этом. Если бы даже школа С. А. Рачинского и ставила себе прямо эту — единственно серьезную в данном деле — задачу и если бы она употребляла целесообразные способы для ее

разрешения в своих пределах, то пределы этого индивидуального предприятия так узки, что прежде, чем ученики и ученики учеников татевского отшельника могли оказать сколько-нибудь заметное действие на благосостояние русского народа, Россия успела бы сто раз превратиться в бесплодную пустыню.

Говорю это не для порицания благонамеренной попытки помочь народу, а только для подтверждения той самой важной теперь для нас истины, что наилучшие *индивидуально*-филантропические предприятия ни к чему не ведут и что действительная помощь, в которой нуждается русский народ, есть помощь общественная.

IV

Если мы до сих пор так мало сделали, чтобы обеспечить благосостояние русского народа, и теперь должны вместо всяких высших задач думать о том, как бы прокормить миллионы голодных крестьян, то это произошло, конечно, не от недостатка добрых стремлений и намерений, а также и не от отсутствия у нас наличных сил (они, во всяком случае, значительнее своего приложения), а единственно вследствие отсутствия у нас всякой организации этих сил.

В России есть неизменная организация церковная, занятая хранением религиозного предания и совершением богослужения; есть крепкая исторически сложившаяся организация государственная, охраняющая единство и независимость нации извне, законный порядок и ближайшие насущные интересы внутри. Но организации общественной, т. е. прочного союза свободных индивидуальных сил, солидарно и сознательно действующих для *улучшения* народной жизни, для национального прогресса,— такой организации, или, лучше сказать, свободной координации деятельных сил, у нас не существует, а следовательно, нет и общества в настоящем, положительном смысле слова. Существует под именем общества хаотическая бесформенная масса с непрочною и случайною группировкой частей, с отдельными, случайно возникающими и бесследно исчезающими центрами, с разрозненною и бесплодною деятельностью. Такое неустановившееся, подготовительное состояние продолжается уже тридцать лет. Пора наконец из него выйти,— пора не потому, что кому-нибудь так кажется, а потому, что наступила крайняя опасность, и без установления истинной общественности мы нынеш-

ней беды не избудем. Вследствие того, что в эти тридцать лет не было у нас общества, заботящегося об *улучшении* народной жизни, теперь ставится уже вопрос об ее *сохранении.* Теперь все активные общественные элементы России не только должны, но и вынуждены выйти из своего разрозненного и бессильного состояния и *организоваться в единое общество для помощи народу.* Каким же образом это может сделаться?

Когда является в живой среде какая-нибудь реальная потребность, хотя бы и обманчивая по своему предмету, непременно образуется и организация, необходимая для удовлетворения этой потребности, тем более если дело идет о крайней и настоятельной нужде. Напомню недавний пример из нашей истории. С сороковых годов в некоторых, сначала весьма узких, кружках образованных людей явилось сочувствие к другим славянским народам, потребность войти в общение с ними и помогать им. Когда с оживлением умственных и общественных интересов в эпоху реформ эти идеи вышли из пределов кружка, образовались славянские комитеты, удовлетворявшие сперва нашему славянолюбию лишь в тех скромных размерах, в каких оно было действительною потребностью. Но когда в 1876 г. разнеслись по России вести об избиениях в Болгарии и возникло сильное и по крайней мере некоторое время серьезное стремление помочь избиваемому народу, те же самые славянские комитеты, над которыми года два перед тем покойный Катков в качестве реального политика издевался как над пустою затеею «старца Погодина и его молодого друга Нила Попова», вдруг выросли и стали руководящею общественною силою и увлекли за собою самого Каткова в числе прочих. Когда цель общественного движения была достигнута, славянские комитеты, несмотря на честолюбивые старания отдельных лиц, вернулись навсегда к своей прежней незначительности. Но как бы мы вообще к ним ни относились, нельзя отрицать, что в 1875—1878 годах они делали свое дело и сыграли заметную роль в истории.

Роковое бедствие нескольких миллионов русских крестьян,— бедствие, не устранимое одними временными мерами, требует от нас более широкого и организованного общественного действия, нежели разгром нескольких болгарских местечек турецкими башибузуками. Если бы наше общество осталось теперь в страдательном положении и свалило все на одно правительство, от которого и для прямой его задачи слишком много требуется, это

значило бы, что с 1878 г. наше общество не только не по-
шло вперед, но сделало такой огромный шаг назад, что
нельзя даже сказать, зачем оно существует. Без общест-
венного прогресса можно ли серьезно верить в историче-
ские успехи и великую будущность народа, не могущего
обеспечить своего материального существования? Мы ве-
рим не только в великое историческое призвание, но
и в великие исторические обязанности России; но для
нас, людей образованного класса, первая обязан-
ность — обеспечить благосостояние самого русского наро-
да, а теперь уже вполне ясно, что это может быть сделано
только общественною помощью. Требуется, значит, пре-
жде всего общество организованное, способное помочь
народу. И особенно люди, более прочих заявлявшие и за-
являющие свою веру в Россию и свою любовь к русскому
народу, должны теперь оправдать на деле эту веру и эту
любовь. Они должны оставить всякую междоусобную
брань и травлю — и понять наконец, что в России теперь
может быть только два лагеря: лагерь людей, желающих
действительно помочь народу в его действительной беде,
и лагерь людей равнодушных или враждебных этому де-
лу. Теперь настала пора возвратить патриотизму его ис-
тинный положительный смысл, — понять его не как нена-
висть к инородцам и иноверцам, а как деятельную любовь
к своему страдающему народу.

НАШ ГРЕХ И НАША ОБЯЗАННОСТЬ

О грозящем неурожае и голоде русское общество впервые узнало еще в ноябре прошлого 1890 г. от г. министра финансов, сказавшего (по поводу одного ходатайства петербургского городского управления), что нам предстоит крайне печальный год. Эти знаменательные слова такого компетентного лица были приняты у нас за какую-то загадку или непостижимое прорицание и затем были сейчас же забыты. У нас были, должно быть, более важные дела...

В мае нынешнего года опять с той же стороны появилось уже вполне определенное и обстоятельное извещение, именно статья в официальном журнале «Вестнике финансов» с картограммой неурожайных местностей. Об этом правительственном сообщении было упомянуто в газетах — и больше ничего. С июля последовали правительственные меры: запрещение вывоза ржи, разрешение казенных ссуд земствам, наконец, заем для публичных работ. В газетах стали говорить о голоде, хотя гораздо меньше, чем о других предметах, а какого-нибудь деятельного проявления со стороны русского общества вовсе не последовало... Мы продолжали заниматься более важными делами. Продолжаем, кажѐтся, и теперь. Правительству, помимо общих государственных мер, приходится брать на себя почин даже в деле частной благотворительности: в провинции комитеты для сбора пожертвований имеют исключительно официальный характер, учреждаются губернским и епархиальным начальством; также и в Петербурге комитет при Казанском соборе состоит из высокопоставленных официальных лиц, преимущественно духовного сана. Народ голодает, правительство всячески старается помочь ему, а общество ничего не делает. Между тем если кто виноват в нынешней беде, то именно русское общество. За тридцать лет, прошедших со времени упразднения крепостного права, русское общество не сумело выйти из того хаотического состояния, в котором оно очутилось вследствие разрушения нашего старого порядка, не сумело организоваться для сколько-нибудь

правильной и постоянной деятельности на пользу народу. За эти тридцать лет ничего не было нами сделано, чтобы улучшить крестьянское хозяйство и помешать тому естественному процессу, в силу которого половина Европейской России мало-помалу приближается к состоянию каких-то диких степей. Ясно, что при нынешнем бескультурном состоянии русского народа и его хозяйства этот процесс запустения остановить нельзя. Ясно, далее, что сам народ не имеет средств поднять свой культурный уровень и что это также не может быть прямою и непосредственною задачей правительства. Еще менее могут тут что-нибудь сделать индивидуальные усилия частных лиц... Значит, требуется деятельность общества как такового, как организованного целого.

В первое пятилетие или шестилетие прошлого царствования русское общество существовало как положительная величина. На него опиралось правительство при освобождении крестьян, и без такого согласного взаимодействия государственных и общественных элементов это великое дело не могло бы совершиться в такой короткий срок. Затем наступает глубокий упадок духа. Живое движение целого общества на помощь народу замирает и прекращается; общественные силы разбиваются по ограниченным специальностям, из которых далеко не все полезны для культурного прогресса и народного благосостояния; являются обособленные течения мысли и деятельности сомнительного, а иногда и несомненно вредного свойства, и в общем получается такая картина русской действительности: в то время как народные массы разоряются и разоряют землю от недостатка истинной культуры и развращаются от воздействия ложной, так называемой «фабричной цивилизации», активные элементы образованного общества, вместо того чтобы организоваться для культурной помощи народу, занялись, с одной стороны, приготовлением и совершением бессмысленных злодеяний, а с другой — сочинением и все более и более варварским разрешением различных «вопросов» на почве *национальной* и религиозной вражды. Это последнее движение особенно разрослось у нас в последнее время. В то время, как правительство устами г. министра финансов уже указывало на неминуемую беду для русского народа, в нашем общественном мнении ко всем прежним вопросам прибавлялись на этой почве еще новые «вопросы»...

Теперь истинное положение дела выяснилось вполне Только слепорожденный может не видеть, что русское

общество все это время увлекалось *вредным вздором* и забыло о своей настоящей задаче. Так как я принадлежу к тем, которых Бог спас от этого увлечения и этого забвения, и так как с начала прошлого десятилетия мне пришлось в точности предсказывать, куда приведет этот путь, предсказывать то, что ныне все начинают видеть, хотя многие и стараются закрывать глаза, то считаю своим правом и своим долгом еще раз сказать русскому обществу: покайтесь *теперь*, потом будет поздно. Грех ваш один в двух видах. Вы отреклись от истинного христианства и вместо того, чтобы смягчать и устранять старые исторические обиды, разделяющие человечество, вы стали всячески отягчать их и умножать новыми изобретениями. В то время, как вы старались истребить все «чужое» во имя своего, вы на самом деле забывали об этом *своем*, о действительном благе нашего народа и ничего для него не делали. Вы не сделали ничего — не только для духовного воспитания народа в христианской истине, но даже для физического его пропитания, для обеспечения ему насущного хлеба. И все нынешние и все предстоящие страдания этого народа — на вашей совести, ваш грех. И первая ваша обязанность — в нем покаяться, а вторая — показать раскаяние на деле. Соберитесь, организуйтесь для добра, как вы умеете собираться и организовать свои силы для устройства дел вредных или сомнительных. Для добрых дел мы уже давно не собирались: последнее общественное дело, которое можно считать добрым если не по замыслам зачинщиков, то по чувствам большинства исполнителей и по окончательным результатам — было в 1876—1877 годах, когда славянский комитет двинул все русское общество от верхних слоев до низших, собрал миллионы рублей, организовал деятельную помощь балканским славянам и существенно содействовал нашему правительству в освобождении их от турок. Это было доброе дело, но в сравнении с тем, что нам теперь предстоит, оно было в сто раз менее важно и менее близко. А главное — в нем не было той прямой обязательности, как теперь. Турецкое иго на Балканах существовало не по нашей вине, а что русский народ голодает — в этом виноваты мы сами.

Этот наш грех стоит теперь перед вами так, что уйти от него нельзя. Искупление и спасение еще в наших руках.

ПИСЬМО К ИЗДАТЕЛЮ
<газеты «Московские ведомости»>

М<илостивый> г<осударь>! Находя правильным (при данных обстоятельствах) требование, высказанное в передовой статье № 300 «Московских ведомостей», честь имею сообщить, что, помимо напечатания моего реферата в распространенной и литературно обработанной форме, он будет также воспроизведен и в том виде, в каком читался 19-го октября, безо всяких изменений, пропусков или дополнений (в протоколах заседания Психологического общества), а затем подлинник-рукопись, по которой я читал, будет представлена мною по начальству[1]. Слова: «если» или «когда будет напечатан» относились *исключительно* к цензурным последствиям предпринятой против меня газетной кампании, и я могу только радоваться, если в этом случае ошибался и если нападения «Московских ведомостей» не будут иметь того практического действия, которого я опасался.

А пока дело не выяснится окончательно чрез напечатание реферата в обоих его видах, считаю необходимым некоторое объяснение с В. А. Грингмутом, а также опровержение несогласных с истиною заявлений в последней статье, подписанной: Ю. Николаев (№ 300 «Моск<овских> вед<омостей>»).

Прежде всего на «главный и коренной вопрос» г. Грингмута я охотно дам ясный и категорический ответ: *Да*. Свое понимание христианства я считаю совершенно согласным с учением Св. Православной Церкви, которое находится в священном Писании, в вероопределениях семи вселенских соборов и в творениях св. отцов, начиная от мужей апостольских и кончая св. Максимом Исповедником, Иоанном Дамаскиным, Феодором Студитом, Тарасием и Игнатием Константинопольскими.

---

[1] В моем чтении не было ни одного выражения, которое я хотел бы взять обратно; читать же весь реферат вполне в виде окончательно обработанного трактата я не имел физической возможности, по условиям места и времени.

А затем я нисколько не сомневаюсь, что ясные вопросы и определенные ответы суть непременное условие сериозного научного спора. Но ввиду тех практических нападений, которым я подвергся в передовых статьях «Московских ведомостей», можно ли было догадаться, что дело идет о научном споре в интересах теоретической истины? Эти нападения если и имели отношение к какой-нибудь науке, то разве только к науке уголовного права, в которой я совершенно не компетентен. Самые вопросы, предложенные В. А. Грингмутом, хотя и не заключали в себе прямых обвинений в преступлениях, не совсем, однако, нарушали общее впечатление, произведенное на меня этою полемикой. Содержание моего реферата — хорошо ли, худо ли — во всяком случае относится к известной науке, называемой философией истории. Но к какой же, собственно, науке относится, например, вопрос: почему я, Владимир Соловьев, не подражаю примеру Лютера?

Если же в самом деле г. Грингмут имеет в виду теоретический спор о таких важных и интересных, хотя и не совсем подходящих для политической газеты вопросах, как разные виды благодати, отношение субъективного и объективного элементов в таинстве и т. п., и если «Московские ведомости» согласны открыть свои столбцы свободному обсуждению этих предметов, то, несмотря на всю беспримерность такого явления, я, разумеется, с величайшим удовольствием воспользуюсь столь благоприятным для меня обстоятельством. В. А. Грингмут дважды уверяет, что в основании моих взглядов и действий лежит стремление сесть между двух стульев. Если так, то я уже совсем не понимаю усиленных нападений на меня. Одна мудрая талмудическая пословица говорит: «Не толкай пьяного: он и сам упадет». Еще бесполезнее, кажется, толкать человека, садящегося между двух стульев.

Переходя к «мнимой инквизиции», я должен заявить, что факт моей ссылки на избиение павликиан, а не солунян, готовы засвидетельствовать весьма многие члены Психологического общества, бывшие в закрытом заседании 19-го октября. Автор названной статьи не сообразил, насколько его утверждение неправдоподобно. Если б он говорил только, что *за неимением* хороших аргументов я способен пускать в ход никуда не годные, то, конечно, большинство читателей «Моск<овских> вед<омостей>» охотно бы ему поверили. Но чтобы, зная факты, прямо подходящие к моему тезису, я стал ссылаться на

другие, совершенно неподходящие, вовсе к делу не относящиеся,— этому никто не поверит. Но именно это и взводит на меня автор «мнимой инквизиции». Он и сам признает (по крайней мере, теперь) существование действительных религиозных гонений на Востоке; что они известны мне — этого он также не отрицает и хорошо делает, ибо о них неоднократно упоминается в моих печатных сочинениях (напр<имер>, в статьях: «Великий спор и христианская политика»; также в книге «La Russie et l'Eglise Universelle»). Имея, таким образом, полную возможность ссылаться на факты религиозного избиения еретиков, я не имел никакого повода упоминать о политическом избиении православных солунян. Точно так же по вопросу об инквизиции в России зачем стану я ссылаться на Бородинское сражение (как пародирует мою же шутку г. Ю. Николаев), когда я могу прямо сослаться на несомненный факт существования инквизиционного трибунала в Москве не далее как в конце XVII века. При царе Феодоре Алексеевиче решено было существовавшее при Заиконоспасском монастыре духовное училище превратить в высшее богословское, научное и вместе с тем церковно-практическое учреждение, сообщив ему, между прочим, формальную привилегию инквизиционного судилища для розыска, суждения и приговора к сожжению и другим наказаниям всех обвиняемых в различных религиозных преступлениях. Передав в своей «Истории России» подробности этой «привилегии», С. М. Соловьев делает такое заключение: «Московская Академия по проекту царя Феодора — это цитадель, которую хотела устроить для себя Православная Церковь при необходимом столкновении своем с иноверным Западом; это не училище только, *это страшный инквизиционный трибунал:* произнесут блюстители с учителями слова́: «виновен в неправославии»,— и костер запылает для преступника». (С. Соловьев, «История России с древ<нейших> времен», том XIII, изд. 2, М., 1870, стр. 314). Преобразование Академии со стороны научной было осуществлено весьма неполно, но инквизиционный трибунал в Москве стал фактом и принялся за свое дело с таким чрезмерным усердием, что защищал огнем не только наше собственное православие, но и лютеранскую ортодоксию. Так, в 1689 году был судим (по доносу пастора) и сожжен в Москве первый появившийся в России философ-мистик Квирин Кульман.

Возвращаюсь к Византии. В поучение г. Николаева, не слыхавшего о восточной инквизиции, я выписал из словаря Мейера (статья «Inquisition») краткое известие о специальных византийских судах против еретиков. Вместо того чтобы поблагодарить меня за эту легкую, но все-таки не лишнюю для него помощь, он обвиняет меня же в фальшивой цитате! Опять неправдоподобно и неосторожно. Ведь к словарю Мейера может обратиться всякий, и всякий увидит, что приведенное мною известие действительно находится в указанной статье, что оно составляет отдельную фразу и что ничего другого, относящегося к спорному вопросу, в статье не имеется, и выписывать мне оттуда больше было нечего. Следовательно, не только о фальшивой, но и об урезанной (как более осторожно выражается передовая статья «Моск<овских> вед<омостей>») цитате не может быть речи. Свое невероятное обвинение г. Николаев оправдывает только тем, что я не выписал из той же статьи других известий, говорящих... о *римской инквизиции.* Да разве о ней был какой-нибудь спор? Ведь это те же солуняне, та же Бородинская битва! Если бы г. Николаев отрицал римскую инквизицию, то я бы выписал ему и о римской, но так как он отрицал только византийскую, то я и ограничился лишь тем, что относилось к ней. Но он, вероятно, думает, что настоящий способ цитирования состоит не в том, чтобы выписывать то, что относится к делу, но также и все прочее, что стоит поблизости. Ну, как назвать по совести такую выходку?

Так как автор «мнимой инквизиции» упоминает с чужих слов и о самом постановлении 382 г., но, как видно из его замечаний, не знает не только текста закона, но и титула, к которому он относится, то я сообщу ему, что этот закон (V) *Theodosii M<agni> quarta in haereticos Constitutio* помещается в Cod. Theod. l. b. XVI, titulus V *de haereticis, c. 9* и что в нем находятся между прочим такие слова: «Sublimitas itaque tua det Inquisitores, aperiet forum, indices denunciatoresque sine invidia delationis accipiat, nemo praescriptione communi exordium accusationis hujus infringat». Законов карательных против еретиков под одним этим титулом находится 66.

В заключение г. Николаев с ударением и подчеркиванием настаивает на том, что мнение о византийском начале инквизиции и вообще о существовании ее на Востоке есть мое *единоличное* мнение. «В науке (sic), говорит он, если исключить краткие и многотомные папистские пам-

флеты против Восточной Церкви,— такого мнения *никогда не существовало»* (курсив его). Конечно, когда дело идет о науке, то нет лица более авторитетного, чем автор «Мнимой инквизиции». Тем не менее и этому авторитету приходится предпочесть ясную и очевидную истину. Известный ученый, профессор Петербургской духовной академии Чельцов, никогда в папизме заподозрен не был. Вот что он говорит по нашему вопросу в своей речи, произнесенной в годичном торжественном собрании духовной академии и затем напечатанной в «Христианском чтении»: «Не папистическая церковь изобрела, мм. гг., инквизицию; она была в этом отношении только достойною ученицей византийской церковной политики» («Хр<истианское> ч<тение>», 1877 г., № III и IV, стр. 508).

Я не обвиняю г. Ю. Николаева в незнании. Конечно, лучшее знакомство с русскою духовною литературой было бы для него прилично, но нравственной обязанности в этом нет. Не обвиняю я его и за то, что он говорит о том, чего не знает: присяжному журналисту избежать этого греха очень трудно. Но выступать по совершенно незнакомым предметам с решительными, категорическими и подчеркнутыми утверждениями, противными истине, прибавляя к ним ругательства против людей более компетентных,— это уже совсем стыдно.

31 октября *Владимир Соловьев*

ТЯЖКОЕ ДЕЛО И ЛЕГКИЕ СЛОВА

Недели две тому назад «Московские ведомости» посвятили несколько столбцов (в № 304) точным и документальным доказательствам того, что латинское слово inquisitor значит следователь, изыскатель и что Цицерон и другие древние писатели употребляли это слово без всякого отношения к так называемой инквизиции. А между тем дело шло вовсе не о Цицероне и прочих классиках, а об уголовном законе императора Феодосия *против еретиков,* где слово inquisitor относится к следователям по *религиозным преступлениям.* Теперь в той же газете (№ 318) профессор духовной академии Заозерский напечатал целый трактат, из которого явствует: 1) что византийское законодательство против еретиков и вообще неправомыслящих было крайне жестоко; 2) что это жестокое законодательство не оставалось мертвой буквой, а применялось в полной мере; 3) что уголовные законы против еретиков издавались государственной властью и 4) что византийская инквизиция (т. е. уголовный процесс по религиозным преступлениям) отличалась от инквизиции римской. Все эти положения совершенно бесспорны и так же мало требовали особых доказательств, как и та истина, что Цицерон ничего не знал о средневековой инквизиции.

Но почтенный профессор уверен, что собранные им с разных сторон аргументы идут гораздо дальше: из того, что в Византии не было римской инквизиции, он хочет вывести, что там не было вообще никакой. Заключение ошибочное. Сам г. Заозерский упоминает об *испанской* инквизиции, а ведь она весьма отличалась от римской. Основанная Фердинандом и Изабеллой, испанская инквизиция при участии духовных сановников была *государственным, королевским* учреждением, она нередко вступала в борьбу с римскою курией, и ее представители бывали даже отлучаемы папами от церкви.

Инквизиция вообще есть отвлеченное понятие, sens rationis; в исторической действительности существовали разные инквизиции: была римская папская, была испанская королевская, была раньше всех византийская император-

ская (были также в более поздние времена инквизиционные учреждения в Женеве и в Москве). Несмотря на важные различия между ними, все эти учреждения справедливо соединяются под одним общим названием, так как все они выходили из одного общего начала религиозной нетерпимости и приходили к одному общему концу — казни людей за их убеждения. Вот тяжкое *дело,* которое в течение многих веков закономерно и правильно, как нечто должное, совершалось во всем христианском мире во имя Бога любви. А в какие процессуальные формы облекалось это злое дело там или здесь, какое участие, прямое или косвенное, принимала в нем та или другая власть — это сущности дела не изменяет. Ведь вполне и исключительно церковным учреждением инквизиция не была и в Риме: и там священный трибунал не приговаривал обличенного еретика ни к какой определенной казни, а передавал его светской власти для наказания «без пролития крови», т. е. для сожжения. Такое формальное различение между духовной и светской функциями в деле истребления еретиков мы находим и у нашего ревнителя инквизиции, Иосифа Волоцкого, писавшего великому князю: «а иные, господине, говорят, что грех еретика осуждати: ино, господине, не токмо их осуждати велено, но и казнити и в заточение посылати, точию смерти предати епискупам не повелено есть, а царие благочестивии и смерти предаша от жидов и от еретиков многих непокаявшихся». Г. Заозерский видит здесь «исконное православно-церковное воззрение». Неужели он забыл знаменитую формулу: sine sanguinis effusione? Западные епископы были еще стыдливее Иосифа Волоцкого: они не только сами не казнили еретиков, но даже, передавая эту обязанность «благочестивой» светской власти, находили нужным прибегать к эвфемизмам.

Вообще, черная работа в этом деле везде и всегда возлагалась на мирское начальство. Ни приговаривать к смертной казни, ни тем паче приводить ее в исполнение духовные лица не могли по каноническому праву обеих церквей. Это формальное ограничение сохранилось на Западе, как и на Востоке: и там и здесь оно реального значения не имело. Когда установилась полная принципиальная солидарность между двумя властями в деле преследования и истребления «еретиков», тогда бóльшая или меньшая степень практического почина

с той или другой стороны зависела уже от внешних исторических условий: какая власть оказалась самостоятельнее и могущественнее, та больше и действовала. Но как физический вред для мучимых и казнимых, так и нравственный вред для общества, воспитываемого на этих ужасах, нисколько не изменяется от того, совершаются ли они государством при согласии иерархии или же иерархией при помощи государства. С точки зрения этики и философии истории те процессуальные различия, на которых так настаивает почтенный г. Заозерский, так же важны, как вопрос о материале, из которого строились костры на Востоке и на Западе. Весьма вероятно, что протопопа Аввакума и Квирина Кульмана сожгли на осиновых дровах, тогда как Джордано Бруно — скорее на дубовых. Впрочем, боюсь обнаружить здесь свое «полное неведение» и спешу предоставить документальное исследование и окончательное решение этого вопроса «ученым специалистам» «Московских ведомостей».

Решительно отрицая существование византийской инквизиции на основании различия между восточными и западными дровами, г. Заозерский не обратил достаточного внимания на одно обстоятельство, хотя ему и пришлось о нем упомянуть. Положим, он серьезно думает, что собранные в его статье данные были мне неизвестны или что я нарочно их замолчал ради своих злохудожных целей. Но можно ли предположить что-нибудь подобное о проф. Чельцове? Очевидно, ни в полном неведении, ни в злоумышлениях против всего священного никак уже нельзя заподозрить заслуженного церковного историка, который тем не менее публично и торжественно сказал, а потом напечатал известные г. Заозерскому слова: «Не папистическая церковь, м<илостивые> г<осудари>, изобрела инквизицию; она была в этом отношении только достойной ученицей византийской церковной политики». Г. Заозерский — это, конечно, делает ему честь — не умолчал об этом свидетельстве, но отнесся к нему довольно странно. То он говорит о «неясной фразе проф. Чельцова», то эта фраза оказывается совершенно ясной, но я ее не понял — не понял, что проф. Чельцов говорит о церковной политике византийских императоров,— как будто я говорил о чем-нибудь другом, когда ссылался на инквизиционные законы императора Феодосия и на инквизиционные подвиги императрицы Феодоры; то, наконец, мы узнаем, что «г. Чельцов

слово *инквизиция* употребил совсем не точно и исторически неверно».

Прежде чем делать такие упреки заслуженному ученому, следовало бы позаботиться о большей точности собственного изложения. А то мы встречаемся с таким, например, курьезом: «До какой степени,— пишет г. Заозерский,— каноническое право восточной церкви чуждо инквизиционного отношения к еретикам, до какой степени оно в этом случае противоположно каноническому праву западной церкви, это можно видеть из тех правил Карфагенского собора, которые содержат предписания и наставления епископам в отношении их к раскольникам-донатистам: 77, 80, 103 правила этого собора предписывают епархиальным епископам испытать все меры кроткого и исполненного любви отношения к донатистам — «может быть, тогда как мы с кротостью,— говорят отцы собора,— собираем разномыслящих, по слову апостола, даст им Бог покаяние в разум истины». Далее г. Заозерский приводит из византийского канониста Аристина схолию к этому правилу, передающую его смысл в более пространных выражениях. Было бы легко по этому поводу уличить г. Заозерского в полном неведении такого элементарного церковно-исторического факта, как тот, что карфагенская церковь искони принадлежала к западной, латинской, а не к восточной, греческой половине христианского мира. Но я по совести не могу поверить возможности такого крайнего невежества со стороны почтенного профессора и охотно готов здесь видеть лишь минутное затмение под влиянием излишней полемической ревности. Но и г. Заозерский должен, с своей стороны, согласиться, что «научная точность» и «историческая верность» не позволяют в пример *восточной* кротости приводить постановление *западного* собора, хотя бы авторитет этого собора, бывшего задолго до разделения церквей, признавался и на Востоке: ведь и догматическое постановление папы Льва Великого было принято на вселенском соборе в Халкидоне как некая норма правой веры — неужели отсюда следует, что папу нужно считать представителем именно восточной церкви и в этом качестве противополагать представителям церкви западной?

А между тем чем же собственно вызвано это крайнее полемическое увлечение, доходящее даже до превращения стран света? Факт, ополчивший на меня г. Заозерско-

го, был бы в самом деле важен, если бы только он не был вымышлен. Почтенный профессор неоднократно утверждает, что я взвел на св. православную церковь дерзкую и нелепую клевету, именно — обвинивши ее в изобретении и применении инквизиции. Весьма удивительно, что г. Заозерский, сделавший так много выписок из разных книг, не выписал сначала тех моих слов, которые побудили его ко всей этой работе. Если бы он попробовал быть точным в этом случае, то сейчас же бы увидал, что ему не из чего хлопотать, так как никакого обвинения, а следовательно, и никакой клеветы против св. православной церкви я не высказывал. Я только утверждал ту несомненную истину, что инквизиция существовала на византийском Востоке прежде ее учреждения на Западе. Под инквизицией же я (вместе с проф. Чельцовым, С. М. Соловьевым и всеми писателями, имевшими в виду сущность дела) разумею правильное, законом установленное судебное преследование так называемых еретиков и вообще иноверцев, подвергающее их уголовным наказаниям до смертной казни включительно.

Святая православная церковь не может быть виновна в инквизиции и ни в каком другом дурном деле именно потому, что она свята, непорочна и божественна. Но, может быть, г. Заозерский, смешавши Запад с Востоком, смешивает и св. православную церковь с чем-нибудь другим, например с византийскою иерархией? Тогда дело другое. Насколько эта иерархия была солидарна с «церковной политикой византийских императоров», настолько она виновна и в инквизиции. А была ли солидарна — это решить довольно легко. Пусть г. Заозерский за всю специфически византийскую эпоху[1] укажет хотя бы *только три случая,* когда представители византийской иерархии принципиально осудили преследование и казни еретиков и тем проявили восточную кротость, противоположную западной свирепости. На шесть веков три свидетельства — кажется, требование умеренное. Если г. Заозерский его исполнит, я обязуюсь признать себя неправым относительно византийского Востока, хотя, разумеется, останусь при том убеждении, что византийская (и какая

[1] То есть от половины IX века, когда сложился окончательно византийский строй жизни и установились прочные отношения между двумя властями,— и до взятия Константинополя турками.

бы то ни была другая) иерархия еще не составляет святой православной церкви.

Многовековые мучения и убийства людей за их убеждения — тяжкий грех, общий всему христианскому миру. И пока это страшное дело не перейдет всецело и окончательно в область прошедшего, пока дух, его производивший, не умер, — полезно и необходимо указывать на это дело во всем его объеме и значении. И хотя бы такому напоминанию было противупоставлено не сорок, а сорок тысяч полемических статей, — все эти обильные, но легкие слова не перевесят тяжелого факта с его тяжелыми последствиями.

18 ноября 1891 г.

РУКОВОДЯЩИЕ МЫСЛИ «ИСТОРИЧЕСКОГО ОБОЗРЕНИЯ»

В двух вышедших томах этого сборника (за 1890 и 1891 гг.), издаваемого Историческим обществом при Петербургском университете, под редакцией профессора Н. И. Кареева, философский интерес представляют две помещенные в первом томе руководящие статьи почтенного редактора, он же основатель и председатель Исторического общества. В статье «Разработка теоретических вопросов исторической науки» Н. И. Кареев замечает, что для мыслящего историка теперь дело идет не о том, как следует *писать* историю, а также и не о том только, как следует *изучать* историю,— эти две темы историографического искусства и историко-критического исследования он считает уже исчерпанными,— а дело идет о том, как следует *понимать* историю. «Наука наша,— говорит он,— достигла уже той степени развития, на которой чувствуется потребность в теории: исключительные точки зрения «искусства» и «метода», на мой взгляд, ею пережиты, и доказательство этого можно видеть и в том, что сама жизнь все шире и шире начинает пониматься в современных исторических трудах, и в том, что замечается стремление к теоретическому обоснованию такого понимания. Я думаю, что историкам самим в скором времени предстоит заняться тем делом, за которое прежде брались большею частью философы, именно den konkreten Mechanismus der Geschichte in allgemeine (abstracte) Untersuchungen blosszulegen und zu erläutern, говоря словами автора одной из неудачных, правда, попыток создать теорию истории» (I, стр. 13—14).

Теория исторического процесса не может быть удовлетворительно построена без решения некоторых вопросов, входящих более или менее в область других наук, как естественных, так и гуманитарных. Но «если по вопросам о влиянии природы на человека и о значении прирожденных способностей племени в истории историк зависит от натуралиста; если от психологов он должен ждать разработки явления психического влияния челове-

ка на человека и психического взаимодействия, совершающегося в обществе; если в специальных вопросах духовного и общественного быта народов ему необходимо искать указаний у филологов, фольклористов, этнографов, у политиков, юристов, экономистов,— то есть у него и своя собственная область вопросов, не затрогиваемых представителями иных наук или затрогиваемых только философами и притом большею частью с слишком общих точек зрения и с слишком общими результатами» (27).

Основной теоретический вопрос истории есть вопрос об исторической причинности. Едва ли можно согласиться с Н. И. Кареевым, видящим здесь один из тех вопросов, которые подлежат специально решению ученых-историков. Справедливо, конечно, замечание нашего автора, что общий закон связи причины со следствием проявляется в разных формах в зависимости от характера причиняющих и причиняемых явлений: человек не так повинуется своим желаниям, как камень — силе тяжести. Так же справедливо и то, что философия в своих решениях вопроса о причинности не останавливалась или по крайней мере недостаточно останавливалась на том, что специализирует проявление причинности в механике, в химии, в психологии или в истории, а психологи, занимаясь законом причинности в человеческих действиях, имели всегда в виду человека, «взятого особняком», тогда как в истории действуют люди, взятые, наоборот, в совокупности (27, 28).

Все это совершенно верно, но именно отношение между «особняком» и совокупностью, между индивидуальным и общим, между частными элементами и целым, или, говоря конкретно, между отдельными людьми и всем народом или всем человечеством,— это отношение, от которого зависит специфический характер причинности исторической в отличие ближайшим образом от простой психологической,— оно-то и составляет умозрительный вопрос, совершенно неразрешимый для историка как такового. Тот же, в сущности, вопрос выставляется Н. И. Кареевым в качестве «другого примера», именно как вопрос о значении «героев» или великих людей в истории, об исторической роли личности и об ее отношении к «толпе», к народным массам, или — в более неопределенном выражении — к «историческому року», или к «силе вещей». Очевидно, что и тут решается все тот же вопрос о причинах, действующих в историческом процессе. Хотя и этот вопрос имеет характер совершенно умо-

зрительный, или метафизический, ибо положительная наука знает только последовательность и совместность явлений, а не причины, их производящие, но нет никакой логической возможности ограничивать задачу объяснением одних действующих причин. Для понимания процесса весьма сложного и, однако же, единого, какова история человечества, необходимо объяснить не только частные явления, его составляющие, но и единство, его образующее. Нужно найти как *формальные причины* этого единства, которыми определяется общий ход истории, так и окончательную цель всего процесса.

Ближайшие причины исторических явлений суть несомненно единичные лица. Мы вполне сочувствуем стремлению почтенного автора сохранить понятие самостоятельной личности в теории исторического процесса и отстоять это понятие от научных воззрений, сводящих его к нулю. «Последнее делается в настоящее время главным образом в двух направлениях, имеющих разные исходные пункты, но приводящих к одному и тому же результату: одно направление разлагает индивидуальное *я* на вереницу совершающихся в нем событий, делает из личности собирательное обозначение мелких психологических процессов, другое же, наоборот, превращает каждое такое *я* в одно из отражений духа времени или народа, видит в личности простое создание окружающего общества, всецело из него объясняющееся, и, таким образом, с обеих точек зрения личность не есть нечто единое и цельное, будучи или суммою раздельных психических явлений, или частицею некоего высшего духовного целого» (32). К этим двум односторонним взглядам, отрицающим личность, следует присоединить еще третий — материалистический, по которому человеческое *я* есть лишь физиологическая функция телесного организма, безусловно определяемая внешними механическими причинами. Но ведь все эти три заблуждения, справедливо осуждаемые Н. И. Кареевым, имеют чисто философский характер, и я решительно отказываюсь представить себе, каким образом ученый-историк на почве своей науки и ее средствами может опровергнуть иллюзионизм английской психологии или пантеистическую идею безличного мирового духа, или исключительно механическое мировоззрение материалистов? Если же он, чтобы отстоять значение личности, станет опровергать упомянутые заблуждения путем философской критики, то ему придется нести сов в Афины, ибо такими опровержениями весьма обильна не только

западноевропейская, но даже и русская философская литература.

С вопросом о значении личности неразрывно связан другой, также чисто философский вопрос — о свободе воли. Собственно, это один и тот же вопрос в двух разных выражениях. Н. И. Кареев думает, что в рассуждении свободы воли философы могут получить от историков существенную помощь, ибо первые рассматривают лишь единичного волящего субъекта в изолированном состоянии, тогда как историк знает этого субъекта таким, каким он является на самом деле, именно в неразрывном взаимоотношении с другими волящими и действующими на него субъектами. Последнее указание совершенно бесспорно, но из него никак нельзя выводить того, что выводит наш автор. Между философом, исследующим общее основное свойство индивидуальной воли как таковой, одинаковой во всех субъектах, и историком, изучающим конкретные проявления множества взаимодействующих индивидуальных волей, такое же отношение, как между химиком, разлагающим воду на ее составные элементы и определяющим свойство этих элементов, одинаковых во всякой воде, — и гидрографом, который изучает конкретное распределение различных водных масс на земной поверхности. Конечно, всякий ученый-гидрограф отлично знает химический состав воды, но он приобрел это знание из химии и никак не мог бы его достигнуть специальными средствами своей науки; химик же для своих анализов вовсе не нуждается ни в каких сведениях из гидрографии. Подобным образом, если историк имеет определенный взгляд на свободу воли или на «единство и цельность человеческого *я»,* то он получает этот взгляд из философии, а никак не извлекает его из исторических данных: в этом, вероятно, убедился бы и Н. И. Кареев, если бы попробовал представить примерный способ такого извлечения. Но он ограничивается простым указанием того, что люди находятся во взаимодействии. Неужели, однако, философы не могут узнать этой истины помимо историков? Я полагаю, что когда химику, для его опытов, нужна вода, то он берет ее из своей кухни, а отнюдь не из гидрографического атласа; точно так же философу для понимания коренных свойств человеческой воли совершенно достаточно наблюдать себя самого и своих домашних, оставляя в покое Тита Ливия и Моммсена; ибо ясно, что природа личной воли как таковой совершенно одинакова у всех людей — будь они исторические деятели

или простые смертные,— точно так же, как *всякая* вода одинаково состоит из водорода и кислорода в одном и том же определенном отношении.

Впрочем, я совершенно согласен с главною мыслью этой статьи, что наступила пора для философского понимания истории. Полного сочувствия заслуживают труды Н. И. Кареева в этом направлении и его борьба против крайней специализации и измельчания исторических работ, отнимающих у науки общий интерес и превращающих ее в какой-то особенный sport для одних знатоков и любителей. Но если необходимо внутренно объединить разрозненные исторические знания и поднять их на высоту истинной науки, т. е. разумного понимания явлений, то эта задача менее всего может быть исполнена тем, что ученые-историки станут заниматься отвлеченными философскими вопросами (вроде, например, свободы воли), переименовывая их в «теоретические вопросы истории». Главное дело в том, чтобы осмыслить самое содержание истории, понять и объяснить ход исторического процесса в его целом, без чего невозможно удовлетворительное понимание его основных факторов и его частных фазисов. Вот для этой задачи действительно одинаково необходимы как историческая наука, дающая конкретный предмет для разумения, так и философия, которая указывает общие принципы и пути такого разумения. Этой стороне дела посвящена вторая, более интересная и содержательная статья почтенного профессора, озаглавленная: «Философия, история и теория прогресса».

Здесь автор прежде всего определяет специфическое различие между философией и наукой вообще. «Главное в науке,— говорит он,— подчинение объекту, в пределах которого должен оставаться и творческий процесс мысли, а тогда на долю философии останется творчество, ставящее себе те же цели, что и в науке, но уже выступающее за пределы упомянутого подчинения». И далее: «...в науке творчество связано объектом изучения, т. е. не имеет права ничего создавать, что в то же время не давалось бы действительностью... Высший идеал науки — точность знания, т. е. полное соответствие ее истин с действительностью» и т. д. (стр. 119). Это воззрение на науку как на знание, подчиняющееся своему объекту, и на философию как на творческое мышление, выходящее за пределы объективной действительности,— очень просто, но оно страдает весьма важным недостатком — полной неопределенностью основного термина. Что такое этот «объект» и эта

«действительность», о которых говорит Н. И. Кареев? Если дело идет о мире явлений, данных нам в чувственном восприятии, то такому сомнительному объекту наука подчиняется никак не более, а скорее даже менее, чем философия. Так, например, в чувственном восприятии мы находим солнце, кружащееся над землею; древняя[1] и средневековая философия подчинялась более или менее этой объективной действительности, но как только началось самостоятельное движение науки, она сейчас же в лице Коперника и Галилея восстала против «объекта» и силою мышления представила дело как раз наоборот тому, что дано. Если же наш автор в своем определении имеет в виду только тот факт, что наука исходит из данных непосредственного опыта и опять к ним возвращается для применения своих истин, то, во-первых, было бы неточно называть это подчинением, а во-вторых — такое отношение к действительности одинаково свойственно и философии. Чистейший тип умозрительного мыслителя, Гегель, начинает (в своей «Феноменологии») с анализа элементарных данных чувственного опыта, а затем (в «Философии объективного духа») возвращается к окружающей его действительности и применяет свои высшие идеи к «умозрительному обоснованию» прусской государственности. Вообще, научная и философская мысль может, как птица, подниматься более или менее высоко, но в конце концов должна возвратиться на землю.

Если же под «объектом» разуметь не данные чувственного восприятия и житейской действительности, а подлинную природу существующего, то, что есть на самом деле,— то ведь это и для науки, и для философии одинаково есть *искомое.* Каким же образом можно подчиняться тому, что не дано, неизвестной величине, какому-то искомому x или y?

Вообще, то, что мы называем «объектом», не есть какая-нибудь определенная реальность, обладающая собственным постоянным содержанием, а обозначает лишь более или менее прочное фиксирование одного из двух терминов данного соотношения, изменчивого по существу дела. То, что для одного субъективно, для другого объективно, и наоборот; и для одного и того же то, что было сперва субъективным, может превратиться в объективное и vice versa. Так, моя мысль субъективна для меня, как мое внутреннее состояние, и объективна для другого, как

[1] За случайным исключением некоторых пифагорийцев.

внешний факт; да и для меня самого она становится объективной, как скоро выражается в слове или деле. С другой стороны, все объективно-данное, будучи мною усвояемо в форме ощущения или мысли, необходимо принимает субъективный характер, превращается в мое внутреннее состояние. Невнимание к этой простой истине и фантастическое представление о каких-то двух отдельных мирах объекта и субъекта привели нашего автора к дальнейшим ошибочным взглядам и заключениям в области философии истории. Так, по его мнению, философские идеи и идеалы, которыми мы меряем историческую действительность, не имеют никакого другого значения, кроме того, что в них мы *выражаем наши субъективные требования* от вещей (стр. 124). «Таким образом,— говорит он далее,— если высшая задача исторической науки состоит в том, чтобы представить объективно эволюцию всех человеческих обществ, то *философия истории есть не что иное, как субъективное отношение к этой эволюции,* рассмотрение ее с точки зрения прогресса в жизни единого по своей природе человечества» (стр. 135). Но ведь человеку свойственно не только выражать субъективные требования, но и осуществлять их, т. е. превращать идеи в вещи; а «субъективное отношение» к исторической действительности требует и в известной мере достигает объективных в ней перемен, создает события и факты. Конечно, историю делают не философы, а практики, но это различие не имеет здесь существенного значения, ибо, во-первых, такие исторические деятели, как, например, Константин Великий или Магомет, без сомнения, имели свою философию истории, хотя и не в школьной форме (а другие, не имевшие своих оригинальных идей, как, наприм<ер>, деятели французской революции, пользовались ходячими идеями века); а во-вторых, такие философы, как Платон или Аристотель, хотя и не делали прямо истории, но весьма сильно на нее повлияли. Значит, историческая эволюция есть процесс о двух концах, процесс субъективно-объективный, и таким образом исчезает твердая граница между философией истории и историческою наукою, как ее понимает наш автор.

«Историческая наука,— повторяет он далее,— есть объективная феноменология жизни человечества; философия истории есть та же феноменология с субъективным элементом суда, оценки, критики явлений» (136). Но если сама история, как это вообще признает Н. И. Кареев, совершается не помимо человека, а определяется в значи-

тельной степени его духовным существом, его идеальными мотивами, то, значит, норма для суда над историческими явлениями может и должна иметь объективный характер. Поскольку в самом историческом процессе фактически присутствует и действует субъективный элемент, осуществляются идеальные требования, постольку мы, изучая этот процесс с точки зрения идеала, «подчиняемся предмету изучения», сообразуемся с историческою действительностью, и, следовательно, наша субъективная оценка есть вместе с тем совершенно объективная, — разумеется, если она основательна. Бывают идеалы фантастические, оценки неверные, но это происходит не от того, что они субъективны, а потому, что они произвольны и неразумны. Нужно разделять не между субъективным и объективным, а между истинным и ложным, разумным и бессмысленным; ибо все истинно субъективное имеет тем самым и силу объективности.

Проведя несуществующую границу между миром субъекта и объекта, наш автор утверждает затем небывалую бездну между миром человеческим и миром природным, у которого он отнимает всякое идеальное и нравственное значение. «По отношению к природе, — говорит он, — все наши цели одинаково хороши, все наши правила одинаково нравственны, все предметы в природе имеют для нас одинаковое внутреннее достоинство, ибо *к природе у нас нет нравственного отношения»* (138). И далее в другом месте: «деятельности человека, направленные на природу, не имеют принципиального значения; здесь господствует один девиз — извлекай из природы все, что можешь» (155). Тщетно искали бы мы каких-нибудь оснований для такого утверждения; Н. И. Кареев считает его, по-видимому, какой-то аксиомой. А на самом деле обратное положение не нуждается в доказательствах, если только признавать (как это делает и наш автор) закон непрерывного развития за основную истину всякой науки. Н. И. Кареев сам же говорит о космическом *процессе;* конечно, если бы этот процесс ограничивался образованием небесных тел из туманных пятен, то он действительно отделялся бы целою бездною от исторического человечества с его духовными интересами и идеалами. Но так как между этими крайними пределами находятся, с одной стороны, развитие земного органического мира и животного царства в частности, а с другой — первобытное дикое состояние человечества, — то ввиду этих промежуточных звеньев всякое воззрение, отвергающее неразрывную связь, един-

ство и солидарность человека с природой, тем самым отрекается от научной истины в пользу произвольного предрассудка.

Надо надеяться, что ученый и даровитый писатель не останется навсегда при этих антинаучных делениях и противоположениях, столь не гармонирующих с общим направлением его деятельности. Уже и теперь его мысль как бы колеблется и впадает иногда в странные противоречия. Так, на стр. 140 читаем: «принцип вещи не есть совокупность ее признаков, не есть закон, ею управляющий, не есть ее вечная и неизменная основа, а выражает собою лишь наше к ней субъективное отношение или ее значение для нас, — так сказать, внутренний смысл вещи». Каким же это образом значение вещи исключительно для другого, только субъективное отношение этого другого к вещи может составлять ее *внутренний смысл?* Мы хотели бы в этом явном противоречии видеть не только крайне неудачное выражение неверной мысли, но и признак неустойчивости автора в его ложной точке зрения. Так же хотелось бы нам объяснить и следующее место: «человек не только живет, он вкладывает в свою жизнь известный смысл: выяснение смысла составляет одну из выдающихся сторон духовной истории жизни человечества, составляя содержание религии, философии, науки, публицистики, поэзии и художеств» (153). Здесь в двух фразах, связанных двоеточием, выражаются две противоположные и взаимоисключающие друг друга мысли. *Вкладывать* смысл куда-нибудь можно только тогда, когда его там нет, *выяснять* же смысл предполагает, напротив, что он уже есть, но только неясно понимается. Итак, что же: вкладывает ли человек в жизнь смысл, которого она сама по себе не имеет, или же он только выясняет тот смысл жизни, который в ней и без того присутствует?

Далее наш автор старается без достаточного основания ограничить значение слова прогресс, приурочивая его к одним хорошим вещам и отнимая у дурных. «Совершенствование искусства повального истребления людей на войне, — говорит он, — не составляет прогресса, поскольку прогресс именно и состоит в установлении отношений между людьми на принципах солидарности, кооперации и права» (ibid.). Что прогресс военного искусства не есть прогресс социально-нравственный, это всякому понятно; но он вообще не есть прогресс, это лишь произвольное и ни к чему не ведущее изменение терминологии. «Прогрессом в военном деле, — поясняет автор, — можно назвать только подчинение победителей извест-

ным обычаям или законам, указывающим на более высокий принцип, положенный нами в основу понимания смысла жизни» (154). Но ведь это опять-таки социально-нравственный прогресс воюющих людей, а не технический прогресс военного искусства, состоящий именно только в усилении и целесообразном усложнении истребительных средств и орудий. Простое различение между этими двумя прогрессами, из коих один весьма желателен, а другой, напротив, крайне прискорбен для филантропа,— это различение избавило бы нашего автора от длинного и бесполезного рассуждения. Далее он опять указывает на существование таких потребностей и услуг, которые возможны только при низком уровне бессознательной философии общества; «совершенствование соответственных им профессий,— говорит он,— никак уже нельзя назвать прогрессом: иначе пришлось бы называть прогрессом совершенствование в таких мерзостях, что не приведи Бог» (155). Но в чем же дело? Если эти ужасные мерзости действительно прогрессируют, т. е. усиливаются, распространяются, осложняются, то разве мы сколько-нибудь поможем беде тем, что этот прогресс мерзостей будем называть не прогрессом, а преуспеянием, усовершенствованием или как-нибудь иначе? Если уж останавливаться на словах, то скорее неудобно говорить о *совершенствовании* мерзостей, ибо с термином совершенства обыкновенно связывается представление положительного и безусловного достоинства, тогда как слово «прогресс» (поступательное движение) во всех языках, его усвоивших, употребляется безотносительно к тому, что и куда прогрессирует («прогресс чахотки», «прогрессивный паралич мозга», «les progrès immenses de l'immoralité publique» и т. п.).

Нам кажется, что во всем этом рассуждении о прогрессе незаметно для самого Н. И. Кареева отразились умственные впечатления его первой юности, когда в нашей передовой публицистике слово прогресс играло огромную роль и обозначало какую-то неопределенную, но весьма великолепную сущность, вроде истины, божества и т. п. Прогресс даже олицетворялся и в одной поэме вступал в такой разговор с издателем «Русского вестника»:

> ...Знал ли ты, Катков,
> Очарованья юных снов?
> Или не знал? Иль позабыл,
> Как мудрость Гегеля любил,
> Как Гейне ты переводил? и т. д.

Я остановился в статье Н. И. Кареева только на том, что нашел неосновательным или ошибочным. Но в этой обширной статье гораздо более верных взглядов и поучительных указаний. Чтобы передать их, мне пришлось бы выписывать целые страницы. Пусть лучше читатели философского журнала сами ознакомятся с «Историческим обозрением». Главная тенденция этого издания, как и всех трудов Н. И. Кареева, заслуживает полного сочувствия. Он хочет, чтобы историческая наука поднялась до такого понимания жизни человечества, какое способствует *социально-нравственному* прогрессу самой этой жизни. Мы уверены, что именно только в этом направлении возможно дальнейшее развитие исторической науки. Особенно у нас наступающие тяжелые испытания нанесут, надо думать, coup de grâce той зародившейся было у нас цеховой, эгоистической и партикуляристической науке, которая равнодушна к общему благу людей и одинаково глуха к высшим вопросам ума и к самым ясным требованиям совести.

РЕШЕННЫЙ ВОПРОС

Для окончательного уяснения одного интересного исторического вопроса я предложил профессору Московской духовной академии г. Заозерскому по поводу его статьи в № 318 «Московских ведомостей» указать (за эпоху от половины IX до половины XV века) хотя бы три случая, когда представители византийской иерархии выразили *принципиальное осуждение* тем преследованиям и казням еретиков и иноверцев, какие санкционировались византийскими законами (еще со времен Феодосия В<еликого>) и широко практиковались византийским правительством. Я знал (как и все сколько-нибудь знакомые с предметом). что случаев такого принципиального иерархического протеста вовсе не бывало. Проф. Заозерский, также это знающий, мог бы промолчать на мой вызов: такое молчание по крайней мере одной стороной могло бы быть приписано не тому, что нечего было отвечать, а каким-нибудь другим мотивам. Таким образом, дело не было бы вполне выяснено. Но г. Заозерский постарался предотвратить такой сомнительный результат. Он принял вызов и привел («Моск<овские> вед<омости>», № 329) три случая, в которых будто бы выразилось принципиальное осуждение со стороны византийской иерархии религиозных гонений и казней. Мне остается только привести эти три случая, как они изложены г. Заозерским,— и затем вывести из них очевидное заключение, окончательно разрешающее этот вопрос.

«Случай 1-й. В царствование императора Мануила Комнена был патриарх Косьма Аттик (1146—1147), «муж, украшавшийся жизнию и словом»[1]. Он был свергнут с престола по следующей причине... Был один человек, принявший монашество, по имени Нифонт: энциклопедического образования он не имел и за светские науки вовсе не брался, но с детства постоянно за-

[1] Сей случай рассказываю по истории Иоанна Киннама. Византийские историки, переведенные с греческого. Перевод под редакцией проф. В. Н. Карпова. СПб, 1859, стр. 67—70.

нимался священным писанием. Этот Нифонт еще в то время, когда престол церкви принадлежал Михаилу... был обвинен соборным судом за то, что пред многими обнаруживал нездравые понятия о христианской вере (был приверженцем богомильской ереси), лишен бороды, которая простиралась у него до пят, и заключен в тюрьму. Когда же тот Михаил скончался и вместо него украшением престола сделался Косьма, Нифонт получил свободы больше прежнего: всегда окружаем был народом в собраниях и на площадях и ничего иного не делал, как рассеивал свое учение и отвергал еврейского Бога, ища в этом личной пользы; и Косьма чрезвычайно любил его, делил с ним беседы, произнесенный против него прежний соборный приговор называл несправедливым. Это многим не нравилось. Посему некоторые из числа тех, которым жаль было Косьму, воспользовались случаем, пришли к нему и говорили: «Что это значит, святейший пастырь, что ты вверился волку? Разве не знаешь, что за это нехорошо посматривает на тебя паства? Расторгни гибельную связь с ним. Общение с человеком отверженным и само по себе есть уже достаточное обвинение». Это и подобное этому говорили они. Напротив, те, которые ненавидели архиерея, гласно кричали и требовали на него суда Божия и государства. Но этих Косьма ставил ни во что, а к Нифонту привязался крепко и не хотел оставить его, если бы даже и случилось что-нибудь. И вот он, забывая себя, по излишней простоте сердца, терпит немаловажные бедствия. Однажды, по приказанию царя снова посадить Нифонта в темницу, явились люди, долженствовавшие взять и отвести его. Патриарх сперва смутился было немного и молчал, но потом, собравшись с духом, пошел пешком к церковному двору в намерении отнять Нифонта у людей, его ведших, а так как они не отдавали, решился сам идти с ним в темницу. Отсюда произошло в церкви волнение, и причиной того был Косьма. Эти смуты кончились не прежде, как с прибытием царя в Византию... Тогда-то именно Косьма лишен был престола, а каким образом, сейчас скажу. Призывая к себе каждого из архиереев порознь, царь спрашивал его, как он думает о благочестии Нифонта. Когда таким образом каждый искренно показал, что ему представлялось, вопрос дошел наконец и до Косьмы. Но Косьма по обычаю тотчас произнес Нифонту длинное похвальное слово — открыто называл его мужем благочестивым и неподражаемо добродетельным. Тогда дело уже предоставлено было суду,

а царь не спрашивал более архиереев поодиночке, но предложил вопрос всем вообще, каких они мыслей о Нифонте, и архиереи ясно назвали его нечестивым. Таково было их мнение. После того царь обратил свое слово к Косьме: «А ты, владыко, как думаешь об этом человеке?» Когда же патриарх по своей простоте стал смело настаивать на прежнем мнении, все собрание закричало, что он недостоин более занимать престол. Вот почему свергнут этот человек, богатый всеми добрыми качествами, кроме того только, что он был излишне прост.[1]

Вот случай: *я думаю,* что сей представитель византийской иерархии принципиально осуждал преследование и градские казни еретиков.

Случай 2-й: Иоанн, митрополит киевский (1080—1089), родом грек, ставленник византийского патриарха и представитель греческой иерархии в России, издал, между прочим, следующее правило: «И сии иже опресноком служат и в сырную неделю мяса едят в крови и удавленину: сообщатися с ними или служити (то есть иметь молитвенное общение) не подобает, ясти же с ними нужно суще, Христовы любве ради не отынудь возбранно. Аще кто хощет сего убегати, извет имея чистоты ради или немощи, отбегнет (то есть пусть таковой избегает и общения в пище). Блюдется же, да не соблазн от сего, или вражда велика и злопоминанье родится: подобает от большого зла изволити меньшее»[2].

Вот случай: *полагаю,* что сей представитель средневековой византийской иерархии принципиально осуждал преследование, истязание и другие казни еретиков.

Случай 3-й. Иоанн, епископ кипрский (XII века), весьма авторитетный канонист своего и последующего времени, получил следующий запрос от Константина, архиепископа диррахийского:

«Позволительно ли армянам, живущим в некоторых городах, строить церкви безусловно или же нужно препятствовать, или же оставлять на их произвол — как хотят, так и делают?» На этот запрос последовал следующий ответ:

---

[1] Этот рассказ находится и у другого византика, Никиты Хониата. Его передает в своей статье «Очерки византийско-восточной церкви от конца XI до половины XV в.» проф. Московской духовной академии А. П. Лебедев. См. творения св. отец 1891 г., кн. 1, стр. 134—138. На сих основаниях, думаю, что это — факт подлинный.

[2] А. С. Павлова: «Памятники канон<ического> права», стр. 3, № 1.

«В христианских селениях и городах искони предоставлено право жить и иноземцам, и инославным, как, например, иудеям, армянам, измаилитам, агарянам и прочим таковым, впрочем, не смешано с христианами, а отдельно от них, вследствие чего и отделяются каждой фракции их особые кварталы или внутри, или вне города, для того, чтоб они приписывались к какому-либо из сих и не переходили в другой. А придумано сие издревле императорами, как мне кажется, по следующим трем причинам: во-первых, дабы стеснением и отделением мест их жительства дать им почувствовать, что они осуждены общественным мнением, как отверженные за свою ересь; во-вторых, дабы мало-помалу, чрез постоянное собеседование с христианами, содействовать обращению если не всех их, то хотя некоторых, тех, коих спасение возлюбило; в-третьих, дабы пользоваться изделиями ремесел их, полезными для жизни. Итак, и армяне в кварталах, к коим они приписаны, и храмы строят, и отправляют в них свое еретическое богослужение, и да пребывают в полном спокойствии. Сие да соблюдается и относительно иудеев и измаилитов».

Вот случай. *Полагаю,* что сии представители средневековой иерархии, так применявшие к жизни жестокое уголовное византийское право и политику, принципиально осуждали инквизицию и смертную казнь еретиков. Да будет бессмертна память их!»

Вот три случая, найденные г. Заозерским. Единственный недостаток этих примеров тот, что в них нет даже намека на *принципиальное осуждение* гонений и казней еретиков. Первый случай состоит в том, что патриарх Косьма Аттик «по простоте» считал «нечестивого еретика» Нифонта благочестивым человеком и любил его, за что и был низложен. Второй случай касается едения мяса в сырную неделю в России, за что виновные по распоряжению киевского митрополита отлучались от богослужебного общения, хотя и не запрещалось с ними есть. Третий случай относится к *иноземцам* (и евреям), на которых византийские уголовно-религиозные законы против еретиков, раскольников и язычников — *не распространялись.* «Я,— говорит г. Заозерский,— *думаю*», что тут было принципиальное осуждение религиозных гонений. Но ведь дело не в том, что думает этот автор, а в том, что думали византийские иерархи. Они были люди весьма словесные и грамотные, и если бы они думали, что вообще еретиков преследовать и казнить не следует, то так бы сами и сказа-

ли и не возложили бы на г. Заозерского напрасного труда думать об их предполагаемом мнении по поводу случаев, к делу не относящихся.

Если бы в византийской истории (за означенную эпоху) был хоть один случай *принципиального* осуждения религиозных гонений, конечно, г. Заозерский его бы отыскал и указал мне, а если он этого не сделал, то, конечно, потому, что ни одного такого случая в действительности не было.

Г. Заозерскому принадлежит несомненная, хотя лишь отрицательная и невольная заслуга окончательного решения этого интересного и важного исторического вопроса.

28 ноября 1891 г.

ОТВЕТ А. С. ПАВЛОВУ[1]

Заслуженный профессор Московского университета А. С. Павлов, известный знаток источников канонического права, приложил недавно печать своего бесспорного ученого авторитета к решению одного важного исторического вопроса. Дело идет об отношении византийской иерархии за эпоху от половины IX и до половины XV века к религиозной политике греческих императоров, которые на основании законов подвергали еретиков и раскольников уголовному преследованию и казнению. Утверждая, что это отношение в лучшем случае сводилось к молчаливому согласию, я просил проф. Заозерского (нападавшего на меня по этому предмету в «Московских ведомостях»), чтобы он привел за помянутую эпоху хотя три случая принципиального протеста со стороны византийской иерархии против религиозных гонений, производящихся на основании государственных законов. Почтенный профессор принял вызов, но приведенные им три случая столь мало относились к делу, что редакция «Московских ведомостей» нашла необходимым обратиться к А. С. Павлову для разъяснения дела. Выбор авторитета был бесспорно наилучший и окончательный; после А. С. Павлова обращаться по этому предмету более уже не к кому. Но как ни велика в данном случае компетентность нашего ученого, однако и к нему приложимо a fortiori то, что некоторые св. отцы говорят о существе абсолютном: и для него невозможно сделать, чтобы бывшее стало небывшим. Указанное мною отношение византийской иерархии к вопросу о веротерпимости есть совершившийся факт, и изменить его в прошедшем безусловно невозможно для кого бы то ни было.

К величайшему удивлению, во главе выставленных против нас А. С. Павловым свидетелей мы находим св. Феодора Студита. Этот великий деятель вселенской церк-

[1] Этот ответ несколько запоздал вследствие того, что, уехавши из Москвы, я не читал «Московских ведомостей» и узнал о статье А. С. Павлова лишь две недели спустя после ее появления.

ви, сочинения которого мне пришлось специально изучать[1], в письме к епископу Феофилу, утверждавшему, что еретиков следует убивать, доказывал, напротив, что их убивать не следует. Кто же тут, однако, представитель византийской иерархии: епископ ли Феофил, или гонимый монах Феодор, никогда не имевший святительского сана и знаменитый между прочим своею борьбою против константинопольских патриархов? Помимо этого, св. Феодор Студит (скончавшийся в 826 г.), как оговаривается и сам А. С. Павлов, не принадлежит к обозначенной мною эпохе. Свою ссылку на него почтенный профессор пытается оправдать тем мнением, что специально-византийскую эпоху следует начинать не с половины IX-го века, как я думаю, а от императора Юстиниана или еще раньше. Конечно, с той или другой точки зрения можно вести начало византизма не только от Юстиниана, но и от Константина Великого. А. С. Павлов допустит, однако, что и в половине IX-го века произошли события великой исключительной важности (напр<имер>, разделение церквей), окончательно определившие судьбу Византии и ее духовный строй. Для юриста издатель кодекса и пандектов имеет, понятно, чрезвычайное значение. но с общей религиозно-исторической точки зрения патриарх Фотий гораздо важнее. Св. Феодор Студит, подвижник и учитель вселенской церкви, одинаково признаваемый на Востоке и на Западе, принадлежит к великой святоотеческой, а не к специально-византийской эпохе, и во всяком случае его нельзя считать представителем греческой иерархии. Веротерпимость св. отцов не подлежала спору, и мне самому приходилось о ней упоминать по поводу св. Мартина Турского и св. Амвросия Медиоланского, протестовавших против казни присциллиан. Что же касается до византийских иерархов, о которых одних был у нас спор, то из свидетельства, приведенного А. С. Павловым, явствует как раз обратное тому, что он хотел доказать; оказывается, что еще ранее обозначенной мною эпохи эти иерархи, как епископ Феофил, уже утверждали, что еретиков нужно убивать.

Второе свидетельство, которое А. С. Павлов очень кстати привел и в греческом подлиннике, принадлежит Феофилакту Болгарскому; этот церковный писатель бесспорно может быть отнесен к представителям византий-

[1] Для приготовляемого к печати второго тома моей «Истории теократии».

ской иерархии XI века; но в его словах нет ни принципиального осуждения религиозно-уголовных преследований, ни даже упоминания о таких преследованиях, а говорится лишь о практическом неудобстве истреблять *войною* (dia polemon) целые населения зараженных ересью местностей. Такие массовые истребления Феофилакт осуждает и считает недозволенными Богом, но не по мотиву веротерпимости, а только потому, что при такой суммарной расправе вместе с еретиками могут погибнуть и праведные, т. е. православные. Вот подлинный текст: Ho Theos ou synchōrei tous hairetikous dia polemon analiskesthai hina me sympaschōsikai synanaliskōntai kai hoi dikaioi. Ясно, что в такой мотивировке розыск и казнь отдельных еретиков не только не исключается, а, напротив, предполагается.

Дальнейшее свидетельство — Никона Черногорца — по двум причинам не относится к делу. Во-первых, как замечает и сам А. С. Павлов, упомянутый писатель, как простой монах, не был представителем византийской иерархии. Но, возражает на это почтенный профессор, он ведь ссылается на Василия Великого и Иоанна Златоуста. Что же, однако, отсюда следует? Эти два вселенские учителя и святителя не принадлежали собственно к византийским иерархам даже на взгляд моего противника, ибо жили задолго до Юстиниана, от которого он ведет начало византизма. На такие универсальные авторитеты ссылаюсь и я в свою пользу, что не делает, однако, моих взглядов выражением специально-византийского иерархического миросозерцания. А во-вторых, в самом свидетельстве Никона Черногорца говорится только о *личной* благожелательности православных к еретикам. Такая благожелательность всегда предписывалась и на Западе, даже самими инквизиторами, которые именно будто бы из любви к еретикам и из желания им блага старались посредством пыток принудить их отречься от пагубного заблуждения и спасти свою душу.

Следующий свидетель есть русский митрополит Иоанн II, который дал своему *духовенству* такое правило: «занимающихся чародейством и волшебством (это были наши первоначальные «еретики»), будут ли то мужчины или женщины, сначала отвращать от этих злых дел словами и наставлениями; если же пребудут неизменными, то в отвращение зла наказывать их с большой строгостью, но не убивать и не подвергать членовредительным наказаниям, ибо этого не допускает церковное учение и дисциплина».

Наконец, последний свидетель, тоже русский митрополит, Фотий, предписывал так обращаться с псковскими еретиками-стригольниками: «Благоуветне всяко тех приводяще от помрачениа во прозрение духовных очию и в познание истины Евангелия, а зело нерадящих о сем — и нужами; точию кровь и смерть да не будет на таковых[1], но инако всяко и заточеньми приводите тех в познание». И далее (из другого послания того же иерарха): «казньми, толико не смертными, но внешними и заточеньми приводяще тех... в познание и обращение к Богу».

Если читатель вспомнит, что дело у нас шло о принципиальном осуждении религиозных преследований, то, конечно, разделит мое удивление по поводу двух последних свидетельств А. С. Павлова. Я, по крайней мере, отказываюсь понять, каким образом предписание наказывать еретиков заточениями и всякими другими «внешними» карами, за исключением только смертной казни и членовредительства, может считаться выражением принципиальной веротерпимости.

Мне уже приходилось ссылаться в пользу своего мнения на слова проф. Чельцова. Позволю себе привести другое, еще более авторитетное свидетельство.

В VII томе «Истории русской церкви» высокопреосвященного митрополита московского Макария излагается и обсуждается между прочим книга Иосифа Волоцкого «Просветитель». В этой книге, ссылаясь на различные иерархические авторитеты — Порфирия Газского, Феодора Эдесского и других,— Иосиф доказывает, что, когда еретики прельщают православных, пастыри церкви обязаны вооружаться против еретиков и не только осуждать их, но и проклинать и вредить им. Далее он доказывает, что цари, князья и судьи обязаны действовать против еретиков гражданскими мерами, и ссылается при этом на статьи Кормчей, по которым еретики признаются повинными смертной казни. Наконец, Иосиф утверждает, что всякий православный должен всячески с ревностью, употребляя даже «богопремудростные коварства», разузнавать, искать, истязать о еретиках и отступниках. Приведя все это, преосв. Макарий замечает: «Можно не соглашаться с мыслями Иосифа, можно, если кто желает, осуждать и порицать их, но в таком случае порицание должно падать не на Иосифа, а на самые законы и систему, издревле

[1] По-латыни это называется sine sanguinis effusione.

действовавшие в православной церкви»[1] (Пр<еосв.> Макария, «Ис<тория> русс<кой> церкви», т. VII, стр. 229). Только о последнем утверждении Иосифа, именно насчет обязательности для каждого частного лица разыскивать еретиков, пр<еосв.> Макарий замечает: «Эти мысли должны быть вменяемы ему лично».

Впрочем, нам нет надобности останавливаться на единичных свидетелях, хотя бы и на таких почтенных, как профессор Чельцов и преподобный Макарий, когда у нас есть иерархическое свидетельство *коллективное* и тем самым гораздо более важное. На великом Московском соборе 1667 г., на котором, кроме русских иерархов, присутствовали патриархи александрийский и антиохийский, был поставлен вопрос: «Подобает ли еретиков и раскольников наказывать градским законом или только церковным наказанием?» На это дан ответ: *подобает их наказывать и градским казнением.*

Вот соборное решение, которое хотя и не имеет безусловного догматического авторитета, однако не могло быть доселе отменено высшею инстанциею (Вселенским собором). Теперь А. С. Павлову остается одно из двух: или признать, что решение Московского собора 1667 г. есть изобретение моего «гибкого диалектического ума», или согласиться, что он без достаточного основания присоединился к числу моих противников. Во всяком случае в пределах газетной полемики я считаю вопрос окончательно исчерпанным.

Москва, 30-го дек<абря> 1891 г.

[1] Известно, что отшельник Нил Сорский и его ученики «заволжские старцы» не разделяли мнений Иосифа Волоцкого, но их взгляд, не поддержанный иерархическим авторитетом, остался уединенным явлением в нашей истории.

ПИСЬМО К. П. ПОБЕДОНОСЦЕВУ

<*Москва. 18 января 1892 г.*>

Милостивый государь
Константин Петрович

Решаюсь еще раз (хотя бы только для очищения своей совести, но и не без некоторой надежды на лучший успех) обратиться к Вам как к человеку рассудительному и не злонамеренному. Политика религиозных преследований и насильственного распространения казенного православия, видимо, истощила небесное долготерпение и начинает наводить на нашу землю египетские казни. Между тем со всех сторон — от Восточной Сибири и до западной окраины Европейской России идут вести, что эта политика не только не смягчается, но еще более обостряется. Миссионерский съезд в Москве с небывалым цинизмом провозгласил бессилие духовных средств борьбы с расколом и сектантством и необходимость светского меча. Затем эта нелепая история с моим рефератом, который Ваши московские органы называют «скверным вздором». Что в нем нет ничего «скверного», это Вы знаете сами, так как его читали; а если он «вздор», то тем менее понятна вся эта история. На днях различные ученые общества (между прочим и такие, в которых ни Толстой, ни я не принимали никогда никакого участия) получили предписание безусловно изъять нас из своего обращения. Что значит такая личная проскрипция? Неужели правительство, среди которого первенствующее место занимают такие умные и образованные люди, как Вы, признает себя неспособным судить о том, *что́* говорится, и останавливается только на том, *кто́* говорит. Вы знаете, что в моем «реферате» не было ничего непозволительного, и Вы его запрещаете потому только, что он *мой.* То же самое с статьями Грота и Толстого. Когда кто-нибудь другой скажет «здравствуйте», то это только учтивость, но когда то же самое приветствие произнесем мы с Гротом или Толстым, то это несомненное преступление. Ну не до явного ли абсурда довели Вы свою систему?

Я не хочу скрывать, что Вы возбуждали во мне очень дурные чувства и что я давал им выражение в соответствующих словах. Но видит Бог, теперь я отрешаюсь от всякой личной вражды, отношусь к Вам как к брату во Христе и умоляю Вас не только для себя и для других, но и для Вас самих: одумайтесь, обратитесь в себя и помыслите об ответе перед Богом. Еще не поздно. Еще вы можете перемениться для блага России и для собственной славы. Еще от Вас самих зависит то имя, которое Вы оставите в нашей истории. Говорю по своей совести и обращаюсь к Вашей совести. Словесного ответа мое письмо не требует. Не оставляю надежды, что милость Божия Вас тронет и что Вы ответите делом. А если нет, то пусть судит сказавший: Мне отмщение, аз воздам.

Владимир Соловьев

Москва, день св. Афанасия В<еликого>
и Кирилла Алекс<андрийского> 1892 г.

ОТРИЦАТЕЛЬНЫЙ ИДЕАЛ НРАВСТВЕННОСТИ

В № 5.784 «Нового времени» помещена интересная статья Н. Н. Страхова «Справедливость, Милосердие и Святость». Почтенный автор основательно указывает, что эти три этические идеи различаются не как противуположные начала, а лишь как ступени, из которых высшая предполагает низшую. К сожалению, ему не удалось последовательно провести эту мысль до конца. Высшая степень нравственной жизни — святость — оказывается в его рассуждении не полнотой и завершением правды и любви, а каким-то отрешением от них, вследствие разочарования в осуществимости их задач. Такой взгляд связан с некоторыми важными вопросами, которые наш автор — вероятно, вследствие краткости своей статьи — обходит молчанием. Между тем предмет имеет такое важное жизненное значение, что крайне нежелательно оставлять его в тумане. Ибо, как справедливо замечает Н. Н. Страхов, «что некрепко у нас в уме, то не будет вполне крепко и в жизни; если мы не видим своих путей, то будем вечно с них сбиваться и понапрасну тратить силы».

Из трех ступеней нравственности особого внимания требует третья. «Дело в том,— говорит г. Страхов,— что к святости, как к завершению всякой нравственности, направляются все те действия, которые можно назвать нравственными, и лишь она одна может дать им вполне этот смысл и характер». Но именно вследствие этого, как высший и окончательный идеал, как крайняя отдаленная цель наших этических стремлений, святость труднее не только для достижения, но и для понимания. Справедливость и честность, доброта и милосердие — понятия и явления общедоступные, всякий может ознакомиться с ними эмпирически, тогда как святость, по словам нашего автора, «обыкновенно известна нам только по слуху»[1].

[1] Этому, однако, как будто противоречат следующие слова о той же святости: «Есть еще ступень, и ступень несомнительная, открывающаяся яснее или темнее каждой христианской душе».

Между тем истинное понятие о ней важно иметь с самого начала, ибо сознание верховного идеала, хотя бы и не достигнутого, оказывает влияние на всю нашу нравственную жизнь, окрашивая ее в свой цвет.

I

Вот какими чертами изображает святость наш автор:

«Мало быть честным, мало быть добрым, нужно быть чистым, нужно быть *святым.* Тут, и только тут — конец всякого совершенствования, тут — исполнение высокой заповеди: *будьте совершенны, как Отец ваш небесный.* Побороть в себе грех, откинуть то беспокойство, тот стыд, то рабство и мучение, в котором мы живем, всю эту внутреннюю (а не одну внешнюю) бедственность нашей жизни — вот к чему стремится тот, кто ищет святости, чему он учит честных и добрых людей и чем укрепляет в них их честность и доброту».

И далее: «Итак, любви к людям еще недостаточно ни для того, чтобы самому достигнуть покоя и света, ни для того, чтобы содействовать истинному благополучию других. Нужно опять усилить наши требования, нужно подняться на новую ступень нравственности. *Святость* в том именно и состоит, что человек становится выше своих желаний, своей природы и выше смерти и всякого страдания. Это полная чистота души и полная преданность воле Божией. Когда у человека нет своих желаний, нет заботы и страха, он смотрит на все как бесплотный дух, он стоит на точке зрения *вечности;* тогда он как будто «вновь родится», и в душе его открываются источники лучшей жизни, вполне чистых чувств и сил. Болезнь, страдание и смерть составляют для такого человека только повод и побуждение подняться в область святости, отрешиться от себя и от мира. Ищущие святости часто с радостью встречают эти поводы и даже ищут всяких лишений, чтобы воспитывать в себе дух чистоты».

Вот, наконец, заключительные слова статьи: «Нужно быть чистыми в своей душе, — тогда мы действительно и сами собою станем нравственными в своих действиях».

Все, что здесь говорится о высшей ступени нравственного совершенства, сводится к двум отрицательным признакам: чистоты и бесстрастия. Соблюдение душевной чистоты есть одно из необходимых условий высшей нравственности, но никак не ее положительное содержание. Что касается до бесстрастия, то это есть признак не толь-

ко отрицательный, но и двусмысленный. Нравственное совершенство, без сомнения, требует свободы от низменных страстей и своекорыстных желаний, но требует ли оно освобождения от всякой страсти, отсутствия всяких желаний? Нам показан в Евангелии воплощенный идеал совершенной святости, но такого бесстрастия мы в нем не находим.

«Иисус же когда увидел ее плачущею и шедших с нею иудеев плачущих, восскорбел духом и возмутился и сказал: где положили его?.. И прослезился Иисус...» и «опять скорбя в себе вошел в гробницу» (Еванг<елие от> Иоан<на> XI, 33—38). Разве это бесстрастие? Не было его и в других случаях: «Ныне душа моя смутилась (τετάρακται); и что скажу? Отче, избавь меня от часа этого» (там же, XII, 27). И еще: «Говоря это, Иисус смутился (ἐταράχθη) духом и засвидетельствовал и сказал: истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст меня» (там же, XIII, 21). Никак не бесстрастием дышат и следующие слова: «Огонь пришел я бросить на землю, и как желаю, чтоб он уже возгорелся; крещением должен я креститься, и как томлюсь, пока оно не совершится» (Ев<ангелие от> Луки, XII, 49, 50).

Можно было бы привести еще другие свидетельства, но достаточно и этих, чтобы видеть, что бесстрастие или невозмутимость — стоическая *атараксия* — вовсе не входит в христианский идеал совершенной святости.

II

Необходимость святости в смысле бесстрастия выводится г. Страховым из того, что любовь к людям не может быть действительно удовлетворена и доставляет нам только страдания. Вот его рассуждение:

«Бедственность человеческого существования такова, что устранить ее ничто не может. Мы всегда носим в себе внутреннего врага — наши желания, которые вечно обновляются, постоянно не дают нам успокоиться и часто поглощают всю нашу душу. И у нас есть внешний враг, неодолимый и неизбежный, — смерть. Если бы все люди были проникнуты братскою любовью друг к другу, то страдания человеческие, вероятно, не уменьшились бы, а увеличились. Теперь, когда мы живем эгоистами, чужие бедствия и мучения для нас ничего не значат, и мы спокойно смотрим, как смерть вокруг нас «косит жатву жизни». Но если бы мы чувствовали сострадание к несчастным, если бы истинно любили умирающих, то нас не

должна бы была никогда оставлять печальная и горькая дума:

Слезы людские, о слезы людские,
Льетесь вы ранней и поздней порой,
Льетесь безвестные, льетесь незримые,
Неистощимые, неисчислимые,
Льетесь, как льются струи дождевые
В осень глухую, порою ночной.

Это не гипербола сострадательного поэта, это чистая истина. А чем может быть утешен человек в потере близких, дорогих людей? Эти утраты невознаградимы и неизгладимы. Тут можно прямо сказать, что кто больше любит, тот больше и страдает. Между тем смерть не только не возвращает тех, кого взяла, но и грозит каждому из живущих с нами. И следовательно, кто больше любит, тот под бо́льшим страхом и живет. Пушкин, вспоминая об умерших друзьях, говорит:

И смерти дух средь нас ходил
И назначал свои закланья.

«Этот «дух смерти» ходит среди нас постоянно, он непременный гость всех наших собраний, и пиров, и похорон, и он не перестает назначать свои закланья. Если так, то когда же возможна для любящего спокойная радость, даже если он забудет, что его самого ждет неизбежная болезнь и смерть?» — Вот прекрасное résumé тех многочисленных страниц, на которых Шопенгауэр изображает бедственность нашего существования».

Из этого бедственного положения есть, по мнению г. Страхова (как и по мнению немецкого писателя, которого он воспроизводит), только один исход: бесстрастие, способность равнодушно смотреть на все с точки зрения вечности. Какой же это, однако, исход? Ведь мое равнодушие не устраняет действительных бедствий мира, не сокрушает господства болезней и смерти. Оно не спасает моих ближних от страдания, а только меня избавляет от *сострадания* к ним — странный успех с нравственной точки зрения! Что равнодушие и невозмутимость облегчают жизнь — это знает всякий. Но зачем же стоическую атараксию и отрицательный пессимизм Шопенгауэра смешивать с идеей христианской святости, которая ведь имеет свое положительное содержание? Зачем точку зрения нравственного безразличия, отрешение от первичного и основного этического мотива принимать за третью вы-

сшую ступень нравственности? — Люди неизбежно страдают и умирают, а потому чем больше мы их любим, тем больше страдаем сами; итак, пусть будет для нас любовь к людям ein überwundener Standpunkt, станем смотреть на все равнодушно с точки зрения вечности, избавимся от сострадания, а тем самым и от большей части нашего страдания. К кому, однако, может обращаться такая проповедь? Для людей действительно сострадательных она — мертвое слово, а прочие в ней не нуждаются, — они и так уж от природы «святы». Любопытно, что наш автор, обосновывая необходимость равнодушия на страданиях любви, допускает, однако, эти страдания лишь гипотетически: если бы мы, говорит он, действительно любили людей, то ужасно страдали бы и не знали бы «спокойной радости», но на самом деле мы, по его словам, живем эгоистами, чужие бедствия и мучения для нас ничего не значат. Тогда зачем же нам усиленно достигать равнодушия, которым мы и так отлично пользуемся?

III

Недоразумение, в которое впал почтенный автор, предлагая нам вместо облегчения чужих страданий облегчать лишь себя от сострадания к ним, объясняется, быть может, тем, что, говоря о неудобствах любви, он имеет в виду всеобщие бедствия людей, а восхваляя бесстрастие, он об этих общих бедствиях как будто забывает и останавливается лишь на личных страданиях предполагаемого «святого». «Болезнь, страдание и смерть, — говорит Н. Н. Страхов, — составляют для такого человека только повод и побуждение подняться в область святости, отрешиться от себя и от мира. Ищущие святости часто с радостью встречают эти поводы, и даже ищут всяких лишений, чтобы воспитывать в себе дух чистоты». Положим так, когда дело идет об их собственных болезнях и лишениях, об их собственной смерти; но чем же отвечают они на чужие болезни и смерть? Как относится его идеальный человек к бедствиям своих ближних, на этом вопросе г. Страхов не останавливается. По смыслу его рассуждений явствует, что это отношение не может быть ничем иным, как равнодушием; ибо если этот «святой» неравнодушен к страданиям своих ближних, если он им сострадает, то он тем самым страдает, а между тем все его высшее значение, по представлению нашего автора, в том, что он освобождается от страдания, поднимается над всякою пе-

чалью и заботой; ведь единственное основание для этой высшей этической ступени у г. Страхова состоит в том, что нужно уйти от мировой скорби, против которой нельзя ничего сделать. Итак, этот «святой», чтоб удержаться на высоте бесстрастия, и в чужих страданиях, как в своих собственных, должен видеть лишь повод и побуждение отрешиться от мира, от всякой привязанности, от всякого сострадания. При всей логической неизбежности такого заключения мы не вправе видеть в нем ясное сознательное убеждение Н. Н. Страхова, который в начале своей статьи заявляет: «Так как мы христиане, то как бы мы ни блуждали нашими мыслями, как бы дурно ни жили, мы никогда не можем вовсе потерять чувство истинного идеала человеческой жизни».

Если так, то можно смело напомнить обязательное и для нашего автора решение вопроса: как истинный святой должен относиться к чужим страданиям и смерти. Мы видим в Евангелии, что воплощенный идеал абсолютной святости на людские болезни отвечает *исцелением,* на смерть — *воскрешением.* И если прямое подражание таким прямым ответам для нас недоступно, то во всяком случае здесь нам дан определенный и положительный идеал, указана ясная цель. Мы знаем, благодаря этому, что высшая святость не есть простое отрешение от болезненной и смертной жизни, а ее исцеление и воскрешение. Вот действительная победа над злом, тогда как уйти от него в стоическую атараксию — значит заранее признать побежденным не только себя — это еще не важно, — но и самое добро, а зло — непобедимым. Эта непобедимость мирового зла предполагается, по-видимому, нашим автором как дело бесспорное и составляет πρῶτον ψεῦδος всех его рассуждений. «Бедственность человеческой жизни такова, — говорит он, — что устранить ее ничто не может». И далее: «эти утраты невознаградимы и неизгладимы». Странно читать такие заявления через осьмнадцать с половиной веков после того, как «первенец от мертвых» смертию смерть попрал и сущим во гробах жизнь даровал. Ничто не мешает г. Страхову передавать своими словами и от своего имени шопенгауэровские идеи о неистребимости мирового зла и о спасении чрез стоическую атараксию и буддийскую нирвану. Наш автор с полным убеждением усвоил эти идеи и прекрасно их излагает. Жаль только, что он не усвоил той ясности и прямоты ума и того чистосердечия, которые не позволили Шопенгауэру отождествлять свои идеи с христианством, совершенно иначе относящимся к этим вопросам.

IV

За указанием высшего нравственного идеала наш автор, заявивши себя христианином, обращается, впрочем, не к Евангелию, а к «безобразно пьяному солдату Митричу», который учит раскаивающегося убийцу *не бояться людей.* Нас не удовлетворяет это указание не потому, что учителем святости является здесь человек безобразно пьяный, а потому, что г. Страхов совершенно напрасно считает Митрича своим единомышленником. Советуя Никите не бояться людей, этот симпатичный, хотя и пьяный старик вовсе не имел в виду преподавать идеал абсолютного совершенства, он просто хотел ободрить слабодушного парня, для которого в этом случае действительно главное дело было в том, чтобы не бояться людей. Но Митрич, конечно, знал, что одно бесстрашие еще не составляет святости, что это качество *среднее,* свойственное как святым, так, с другой стороны, и тем лицам, которых в народе называют «отпетыми». А если бы спросить у Митрича, в каких чертах представляет он себе настоящего святого и учителя святости, то он (в качестве выразителя народных взглядов, каким принимает его и наш автор), конечно, не указал бы ни на свое собственное пьяное благодушие, ни на бесстрашие Никиты, а сказал бы, что настоящий святой и учитель святости должен быть, во-первых, чрезвычайно милосердным, во-вторых, чрезвычайно сильным в молитве и посте, а в-третьих, способным творить чудеса, как при жизни своей, так особенно после смерти.

Вот то ясное и твердое понятие о святости, которое имеет наш народ; оно неразрывно связано с положительным содержанием его религиозной веры. Можно считать народные верования для себя необязательными, но если их не разделять, то лучше на них и не ссылаться и не называть их «таким светом, пред которым ничто все наше просвещение». Ибо если народную веру не сохранить, а от научного просвещения отречься, то что же у нас останется?

7 апреля.

КТО ПРОЗРЕЛ?

(Письмо в редакцию <журнала «Русская мысль»>)

В библиографическом отделе «Русской мысли» (обозрение периодических изданий в последней майской книге) неизвестный автор вспоминает, между прочим, одну краткую заметку, напечатанную мною восемь месяцев тому назад, и делает по этому поводу несколько замечаний, противоречащих (конечно, ненамеренно) фактической истине. Прошу вас напечатать мою поправку, которая, помимо личной стороны дела, может пригодиться и для разъяснения некоторых недоразумений общего свойства.

Анонимный обозреватель утверждает, будто бы я «в своем воззвании к обществу по поводу голода, *как известно,* провозгласил себя *единственным* пророком, *единственным* печальником за народ, *единственным* праведником в Содоме всеобщего бессмыслия, равнодушия и эгоизма»[1], тогда как, по мнению обозревателя, я принадлежу к числу людей, прозревших вследствие наступившего народного бедствия и начавших «открывать Средиземное море», а прежде будто бы я вовсе не занимался уяснением тех вопросов, «по поводу которых счел нужным теперь вкратце высказаться»[2].

«Исторической истины ради», как выражается анонимный автор, я должен сказать, что дело было не так, а скорее наоборот. Во-первых, я не только не провозглашал себя ни в каком воззвании единственным печальником, пророком и т. п., но та одна фраза (в заметке «Северного вестника»), где я о себе упоминаю, прямо исключает такое приписанное мне самовеличание. А именно, после указания на то, что большинство русского общества за последнее (перед голодом) время увлекалось ложными и вредными стремлениями (преимущественно на почве национальной и религиозной исключительности) и забывало настоящие нужды России, далее говорилось: «...так как я принадлежу к тем, которых Бог уберег от этого

[1] «Русская мысль». 1892 г., кн. V, «Библиограф<ический> отд<ел>», стр. 237.

[2] Там же, стр. 238.

увлечения и этого забвения, то...» и т. д. *Быть единственным* и *принадлежать* к числу других — понятия, взаимно исключающие друг друга. Во-вторых, *за семь лет перед тем,* как я «счел нужным высказаться вкратце» о нынешнем бедствии, я более пространно предсказывал его наступление в одной брошюре[1], где говорилось об общем положении России и указывались опасные явления, о которых *тогда* менее всего думали в русском обществе и менее всего говорили в печати, но которые *теперь* стали темой специальных трактатов (как, наприм<ер>, книга «Неурожай и народное бедствие», приписываемая г. Ермолову, и книжка проф. Докучаева «Наши степи прежде и теперь»). Может быть, за эти годы я прозрел в чем-нибудь другом, но относительно нашей народной беды мне прозревать не приходилось, так как я ее с полною ясностью видел и другим печатно указывал еще в 1884 г. Это вопрос не мнения или самомнения, а простого факта, на котором я имею свои причины настаивать. А если правда, что тогдашние мои указания прошли без всякого следа, так что, по уверению обозревателя, «литература и общество» ничего об этом не слыхали, то этим он только утверждает за мною от своего имени то значение, которое будто бы я сам себе неосновательно приписывал, именно значение «гласа вопиющего в пустыне».

Но обозреватель «Русской мысли» знает в нашей общественной пустыне обширный и цветущий оазис так называемого *народничества* с его особою народническою литературой, где бьет ключ живой воды для всей земли Русской. Встречаясь с «народничеством» в литературе и жизни, я, разумеется, обращал особенное внимание на *специфические* черты этого направления, на то, чем его представители отличаются от прочих людей. Эти специально-народнические элементы не возбуждали во мне сочувствия. Не мог я сочувствовать отрицанию (более или менее резкому и последовательному) культуры и значения культурного класса для жизни народа,— это все равно, по-моему, что отрицать значение головы для человеческого организма; нельзя было также сочувствовать вытекавшему отсюда практическому требованию *опрощения* и уподобления народу, которое в случае обширного успеха (к счастию, невозможного) привело бы только к закреплению народа в его бедственном состоянии; еще менее

[1] См. «Еврейство и христианский вопрос». М., 1884 г., стр. 53—56, а также предисловие к первому изданию «Национального вопроса», того же года, и статью «Государственная философия» в «Руси», 1885 г.

заслуживало сочувствия потворство диким инстинктам толпы с отвержением в угоду им самых элементарных требований справедливости и человеколюбия, — то, что с особенною яркостью выразилось в так называемом антисемитизме, к которому решительно примкнули некоторые даже почетно известные в своей среде «народники».

Но все это, может быть, принадлежит лишь к тем односторонностям и той узости, которые были в народничестве, по признанию самих его приверженцев[1]. Выводы народнической литературы, говорят они, «требуют пересмотра: некоторые положения нуждаются в переработке, некоторые — в пополнении, чтобы быть согласованными с жизненным опытом последних лет и у нас, и на Западе. Без такого расширения своей сферы прогрессивное развитие литературы, серьезно желающей служить народу, невозможно»[2].

Ныне эта необходимая переработка народнических принципов совершена, именно в статье г. В. В., напечатанной в февральской книжке «Русского богатства». Этот анонимный писатель, по словам анонимного рецензента, несмотря на свою анонимность, имеет большое имя. Плодом его труда явилось следующее сжатое определение, или формула, народничества: «Народные интересы как цель, формы, вырабатываемые его (?) коллективною мыслью, *или другие, соответствующие его желаниям,* как средство, и самодеятельность населения как рычаг общественной эволюции — таковы три положения, характеризующие новейшее народничество, каким оно выросло в пореформенную эпоху нашей истории (?). Практическое осуществление этих pia desideria *требует умственного подъема массы, который поэтому и поставлен как главная задача переживаемого момента»*[3].

От социологических формул вообще, а от некоторых в особенности, нельзя требовать полной определенности. Все согласны, что народные интересы должны быть целью для общественного деятеля; но всякий различает по-своему *истинные* интересы народа от мнимых. Но слова, весьма удачно подчеркнутые обозревателем, имеют совершенно определенный смысл, и в них все значение этой формулы. Что же в них выражается? Единственно только та элементарная истина, которую прежде упорно отрицало большинство народников, но которую всегда признавали и твердили другие люди, к народничеству непричастные,

---

[1] Там же, стр. 238.
[2] Там же, стр. 239.
[3] Там же, стр. 240.

между прочим, и я, особенно в первой статье «Идолы и идеалы», где задача общества по отношению к народу определена мною совершенно так же, как в формуле г. В. В., почти годом раньше появления его статьи и до наступления того бедствия, которое будто бы заставило меня прозреть[1]. Насущная необходимость общественной самодеятельности и умственного воздействия культурного класса на народ — вот поистине Средиземное море, ныне только не без усилий открытое народниками, но давно известное другим смертным, между прочим, и мне. За такою живою водой ходить в народнический оазис нам нет основания, мы ею и так всегда пользовались, но только считали ее не живою водой, а просто здравым смыслом. Искренно радуемся, что этот скромный, но все-таки необходимый элемент человеческого существования приобрел новых адептов. Лучше поздно, чем никогда.

Вопрос о том, кто «прозрел» и кто был прежде зрячим, имеет в настоящем случае некоторый интерес и весьма легко разрешается простым сопоставлением более поздней статьи г. В. В. с моими более ранними. Но главное дело, конечно, не в этом. Главное дело в той перемене (называть ли ее прозрением или как-нибудь иначе), которая, по свидетельству г. В. В. и его рецензента, произошла в народничестве. Отвергнуто пресловутое противуположение интеллигенции и народа, составлявшее, по признанию этих писателей, ахиллесову пяту прежней народнической теории и служившее отправным пунктом для полемики против народничества вообще. Теперь г. В. В. от имени этого направления заявляет: «Принципиально не только нельзя противупоставлять друг другу интеллигенцию и народ, как антагонистов, но, наоборот, в их союзе нужно видеть залог преуспеяния и правильного развития»[2]. Слава Богу, наконец-то догадались! Ни это общее положение, ни те выводы, которые далее совершенно правильно делает из него г. В. В., не разрешают, однако, некоторых важных для дела вопросов, не разъясняют некоторых существенных недоразумений. К ним я, может быть, еще вернусь. А пока спешу лишь отметить факт, что главная причина обособления так называемых народников от других людей, заботящихся о благе России, ныне устранена. С таким счастливым событием следует поздравить и их, и все русское общество.

---

[1] См. «Вестник Европы», март 1891 г., также «Национальный вопрос в России», вып. II.

[2] Там же, <стр. 240>.

ВРАГ С ВОСТОКА

I

Есть основания думать, что дальняя Азия, столько раз высылавшая опустошительные полчища своих кочевников на христианский мир, готовится в последний раз против него выступить с совершенно другой стороны: она собирается одолеть нас своими культурными и духовными силами, сосредоточенными в китайском государстве и буддийской религии. Но прежде, чем такие опасения могут оправдаться, собственно нам, т. е. не всей Европе, а одной России, приходится встречать еще иного, особого восточного врага, более страшного, чем прежние монгольские разорители и чем будущие индийские и тибетские просветители. На нас надвигается Средняя Азия стихийною силою своей пустыни, дышит на нас иссушающими восточными ветрами, которые, не встречая никакого препятствия в вырубленных лесах, доносят вихри песку до самого Киева.

С успехом бороться против этого врага возможно только посредством коренного и систематического преобразования народного хозяйства — задача величайшей сложности, на которой должны сосредоточиться все государственные и общественные силы.

К несчастию, самый факт опасности во всех ее грозных размерах еще очень мало сознается нашим обществом. Между тем само по себе дело настолько ясно, что уже задолго до нынешнего бедствия его можно было предвидеть и предсказывать не на основании каких-нибудь специальных наблюдений и изучений, а просто лишь при внимательном отношении к известным крупным явлениям нашей жизни.

В 1884 г. в одном духовном журнале мне пришлось сделать следующие указания, которые должны бы казаться общими местами, но тогда казались лишь вздорными парадоксами:

«При таком положении дела (говорилось о слабости и дезорганизации наших общественных сил) хотя бы вер-

ховное правительство было воодушевлено самою высокою и святою идеей, оно не нашло бы для ее осуществления пригодных орудий в русском обществе. Самоотверженные исполнители, герои-рядовые всегда найдутся в нашем народе для всякого дела, но где в нашем обществе правящий класс, способный и привыкший к солидарному действию?

Между тем такая несостоятельность общества не только печальна в смысле гражданском, но еще самым вредным образом отражается на экономическом положении России. Россия живет земледелием, и по-настоящему весь экономический строй наш должен бы определяться интересами сельскохозяйственными. В теперешней России, при стомиллионном населении, земледелие производится тем же самым способом, как и триста лет тому назад, когда население было вдесятеро меньше. Но если тогда хищническое хозяйство было единственно возможным, то теперь с каждым годом оно становится все более и более опасным. Естественные производительные силы почвы не безразличны — *народ* рано или поздно *съедает землю*, если не перейдет от первобытного хищнического хозяйства к искусственному, или рациональному. Но нельзя и вообразить себе, чтобы народ сам собою переменил систему хозяйства; а чтобы научить его, необходим обширный класс образованных и умных людей, которые посвятили бы себя этому делу. Такого класса у нас нет. С другой стороны, разумное сельское хозяйство и в материальном отношении есть дело весьма сложное; оно требует деятельной поддержки со стороны промышленности, нуждается в технических изобретениях и открытиях. С этой материальной стороны так же, как и со стороны умственного влияния и руководства, *село* не живет без *города*. Сельская жизнь, предоставленная самой себе, неизбежно впадает в рутину и косность: возбуждающее действие принадлежит городу: ему свойственны предприимчивость, почин, изобретательность; этим он должен помогать ему, будучи с ним солидарен в общем интересе — благосостояния страны[1]. Но и этого у нас нет. Нет у

[1] Напоминать эти, казалось бы, азбучные истины у нас, к несчастию, необходимо, особенно же было необходимо в то время, когда это писано (1884 г.) и когда в полной силе была у наших демократов, или «народников», проповедь отречения от культуры и упразднения образованного класса. В последнее время, если верить «Русскому богатству» и «Русской мысли», в этом отношении произошел в тех сферах переворот, очевидно, под впечатлением народного бедствия, обнаружившего с полною ясностью всю несостоятельность *такого* народничества.

нас предприимчивого, деятельного и сплоченного промышленного класса, который, пользуясь рационально естественными богатствами страны, помогал бы сельскому хозяйству своею индустрией. Городской (т. е. торгово-промышленный) элемент у нас вообще не связан органически с жизнию земли, не принимает в ней положительного участия: он занят исключительно своими частными выгодами, которые лишь случайно могут совпадать с общим благом. Между тем Россия именно, как огромная сельская страна, имеет величайшую нужду в помощи города с его сосредоточенными силами, материальными и духовными. Этого своего назначения наш городской класс, неустроенный, разрозненный и в общем недостаточно просвещенный, исполнить с успехом не может. Разрастание наших городов (особенно в последние тридцать лет) породило лишь особую полуевропейскую буржуазную цивилизацию с разными искусственными потребностями, только более сложными, но никак не более возвышенными, чем у простого сельского народа. А бóльшая часть нашей промышленности существует для удовлетворения именно этих искусственных, а иногда и отвратительных потребностей. Более вреда, чем пользы, при таких условиях приносят земле и важнейшие механические изобретения, которыми гордится наш век, напр<имер> железные дороги и пароходы. Общая выгода, доставляемая ими всей стране, в настоящее время перевешивается особым вредом, который они причиняют самому земледелию... Железные дороги беспощадно пожирают леса и этим усиленно способствуют *гибели* нашего земледелия. Поразительное обмеление наших рек и умножающиеся засухи — это уже не пророчество, а факт. В других странах достаточный запас влаги обеспечивается или близостью моря, или высокими снежными горами. Но мы держимся только лесами и болотами, из которых вытекают и которыми питаются все наши большие реки. И вот, не ограничиваясь истреблением лесов, мы принялись усердно осушать болота»[1].

---

[1] «Еврейство и христианский вопрос». М., 1884. (первонач. напеч. в Православн<ом> Обозр<ении>»), стр 53—55. Здесь эти страницы приведены с некоторыми сокращениями и незначительными стилистическими поправками. На те же факты ссылался я в предисловии к 1-му изданию «Национального вопроса» и в статье «Государственная философия» («Русь», 1885 г.).

II

Возрастающее иссушение русской почвы и невозможность оставлять земледелие в прежнем виде; необходимость помощи народу со стороны образованного класса, не только для преобразования сельского хозяйства, но и вообще для подъема умственного и культурного уровня народной массы, без чего невозможны и прочные сельскохозяйственные реформы; наконец, неспособность русского общества помочь народу как следует — вот три главных пункта, указанных мною восемь лет тому назад и значение которых теперь так печально обнаружилось. О первом пункте теперь издаются целые книги, и ученые специалисты стараются передать в общедоступной форме свои исследования и выводы по этому предмету[1]. Истинность второго пункта признана теперь даже «народниками», которые хоть и анонимно, но весьма решительно отрекаются от антикультурной части своего воззрения[2]. Только на третий из указанных мною пунктов, несмотря на то, что он яснее всех оправдался опытом нынешнего действия, продолжают у нас упорно закрывать глаза.

Благодаря опыту этого года, можно не только утверждать с уверенностью (как я это делал минувшею осенью), но и доказать с математическою достоверностью, что все существенное в деле помощи было сделано правительством; общество, т. е. точнее — частные лица и учреждения, напр<имер> редакции газет, — содействовали правительству лишь материально — некоторым додатком к тем суммам, которые были отпущены государственным казначейством на продовольствие нуждающегося населения и на обсеменение полей. Это не было, конечно, лишним, но все-таки это было только додатком и притом, сравнительно говоря, додатком *незначительным*. Тут уже вступает в дело простая арифметика. По официальному сообщению, обнародованному в мае месяце, всего было отпущено на продовольствие и обсеменение круглою цифрою сто пятьдесят миллионов, из них около 15, т. е.

[1] А до неурожая прошлого года в общей печати, насколько мне известно, только г. Игнатьев указывал (через год после меня) на изменение почвы и климата в России и обстоятельно рассматривал некоторые из ближайших причин этого явления («Русский вестник», 1885 г.); да еще Н. Я. Данилевский, мимоходом, указал на вредные последствия от осушения Пинских болот с экономической и *стратегической* точки зрения. Указания этих двух писателей были тогда еще менее замечены, чем мои.

[2] См. «Русское богатство», февраль, 1892 г., статья г. В. В. и рецензия на нее в библиографическом отделе «Русской мысли» (май).

одна десятая, миллионов — от частной благотворительности, остальное — от казны. Но и из этих пятнадцати миллионов бóльшая часть была собрана и распределена различными официальными комитетами. А все то, что было сделано помимо этого, представляется не миллионами, а лишь сотнями тысяч. На самое крупное из дел этого рода — столовые Раевского и гр. Л. Толстого — было собрано в России и за границей всего с небольшим 150 тысяч — сумма, которую по совести мог бы единолично пожертвовать любой из наших миллионеров. Таким образом, единственное значительное, по-видимому, из независимых продовольственных предприятий представляет собою лишь *одну тысячную* долю оказанной народу помощи, а все такие независимые предприятия, вместе взятые, составили едва ли один процент общей суммы, тогда как прямая казенная помощь равняется 90%, а с присоединением пожертвований, шедших через официальные комитеты, — 99%[1]. Конечно, общественное содействие даже в тех скромных размерах и в той элементарной форме, в которой оно проявилось, могло быть только желательным для правительства; но если бы почему-либо государственная власть нашла нужным отказаться и от такого содействия, она могла бы это сделать без всяких существенных затруднений: стоило только к отпущенным уже 135 миллионам прибавить еще 15. Пока задача ограничивается только доставлением средств для продовольствия и обсеменения — все дело в количестве употребляемых на это сумм, и значение помощи определяется единственно арифметикой, которая и показала, что относительно государственного целого наше общество как материальная сила есть только небольшая дробь[2]. А о таком обществен -

---

[1] В счет 99%, относимых мною более к казенной, чем к общественной помощи, по крайней мере наполовину, вошли суммы, добытые посредством официально устроенной лотереи с выигрышами и поступившие в распоряжение Главного комитета. Можно различным образом относиться к этой *государственной финансовой* мере, но видеть в ней общественную помощь народу ни в каком случае не приходится.

[2] Из этого вывода нельзя сделать исключения и для таких независимых предприятий, как толстовские столовые. И тут все дело было в том, чтобы на известную сумму денег накормить известное число крестьян, которые при этом были уверены (на основании общего совершенно правильного представления), что их кормит низшее начальство по поручению высшего. Деятельность Л. Толстого, употребившего на помощь народу и свою популярность, и свой личный труд (несмотря на преклонный возраст), делает величайшую честь ему лично, но значения общественного действия она иметь не могла (чего, конечно, он не имел и в виду). Было бы несогласно с правительственною мудростью отвергать без достаточного основания посильную помощь таких деятелей, пользующихся общим доверием; поэтому нападения некоторых «кон-

ном содействии, которое не измерялось бы арифметически, которое, не ограничиваясь ближайшею продовольственною задачею в голодный год (что наилучшим образом могло исполнить и действительно с успехом исполнило само правительство), отнеслось бы к народному бедствию не со стороны его острых симптомов, а со стороны его общих и постоянных причин,— о таком общественном содействии начались только смутные разговоры и скоро замолкли.

Но если наше общество оказалось пока неспособным на какое-нибудь серьезное действие, чтобы помочь народу в его беде, то для общественного *сознания* минувший год прошел не даром. По крайней мере в литературе, в книгах, начинают приступать к делу с настоящего конца. В этом отношении недавно вышедшие труды А. С. Ермолова[1] и проф. В. В. Докучаева имеют большое значение. Благодаря им, первый и основной из указанных мною пунктов перестает быть личным мнением, выступает как признанный компетентными людьми факт. Согласные выводы известного сельского хозяина и экономиста, с одной стороны, и столь же известного естествоиспытателя — с другой — достаточно оправдывают безошибочность прежних указаний на размеры и характер грозящей нам беды.

III

Прежде чем толковать о том, как и чем помочь народу (сверх временной благотворительной помощи, которая во всяком случае обязательна), необходимо выяснить и установить в общественном сознании тот факт, что грозящая нашей земле, а в некоторой мере уже наступившая беда не есть частное и случайное явление, а роковое следствие общего (обнимающего по крайней мере бóльшую половину России) стихийного процесса, который несомненно был ускорен беспечно-хищническим отношением населения к природе (вырубание лесов), а также некоторыми благонамеренными, но необдуманными предпри-

сервативных» органов остались, как и следовало ожидать, потерянным трудом обвинительного усердия. Но если бы правительство само почему-либо нашло это предприятие для себя нежелательным, оно могло бы устранить его без существенного ущерба для дела, произведя совершенно ничтожный для казначейства расход в полтораста тысяч рублей и назначив своих доверенных лиц для устройства столовых или другого способа прокормления нуждающихся в двух уездах.

[1] Сочинение «Неурожай и народное бедствие» вышло анонимно; но проф. Докучаев, делая из него выписки и споря (по одному частному пункту) с его автором, прямо называет его по имени, которое, впрочем, и прежде не было секретом.

ятиями (осушение болот), но который теперь уже не может быть остановлен одними охранительными мерами.

Медленно накоплявшиеся изменения климата и почвы, заметные и прежде отдельным более внимательным наблюдателям, достигли в настоящее время результата такой величины, которая бросается в глаза всем, переступает, так сказать, порог общественного сознания. Бедственные явления, обнаружившиеся в прошлом году и бывшие следствием предыдущего постепенного процесса, сами становятся важным фактором для дальнейшего развития этого процесса, который теперь будет совершаться на наших глазах гораздо быстрее и заметнее прежнего.

«Под влиянием почти двухлетней засухи,— пишет А. С. Ермолов,— земля высохла не только с поверхности, но и в глубине. Повсеместно почти понизился весьма значительно уровень грунтовых вод. Иссякли во многих местах самые обильные источники, многие заводы и фабрики в районе черноземной полосы вынуждены были прекратить производство за совершенным оскудением колодцев, питавших их паровики. В течение не только лета, но даже зимы, многие железнодорожные станции оставались без воды, и потребовался развоз воды по линии целыми поездами. Множество прудов, озер и болот пересохло до дна. Мелководие в реках Волге, Доне, Днепре и т. п., не говоря уже об их второстепенных притоках, в течение двух последних лет было так велико, что навигация могла продолжаться только с громадными затруднениями, а местами и совершенно прекращалась. Множество садов, множество лесных насаждений *погибло безвозвратно.* Многие сотни десятин земли были *сплошь занесены песками.* Земля почти повсеместно просохла на такую глубину, что *даже во время дождей влажность не могла проникнуть с поверхности до подпочвенного слоя,— корни, распространяющиеся в этом слое, оставались неувлажненными, вследствие чего растения не оживали даже при дождях.* Одним словом — *вода ушла, и создались для русского земледелия,* в пределах нашей некогда богатейшей черноземной полосы, *условия самого угрожающего свойства.* Дальнейший исход этого ужасного положения, подобного которому никто в России не запомнит, пока предвидеть невозможно, но уже и теперь есть основание ожидать, что это страшное бедствие одним настоящим годом не ограничится, если только земля, глубоко иссушенная за целый ряд последних лет, не запасется достаточным количеством влаги к весне будущего года»[1].

---

[1] «Неурожай и народное бедствие». Спб., 1892 г., стр. 10—11. Курсивы мои.

Последняя оговорка почтенного автора (писавшего раньше весны) оказывается, к несчастию, слишком оптимистическою. Хотя нынешнею весною половодье было вообще значительное, тем не менее не только в южной половине России, вовсе обнаженной от лесов, но и в тех местах, например, где я теперь пишу (граница Московского и Звенигородского уездов), с половины мая земля настолько суха, что после значительных дождей сырость сохраняется лишь несколько часов, а на другой день не остается никакого следа влаги. Этому, кроме состояния почвы, способствуют, конечно, сильные ветры, не прекращающиеся с мая месяца и переходящие иногда в бурю и ураган.

Указавши далее, что в то время, как бóльшая часть России изнывала от засухи, северный и западный край ее страдал от избытка влаги (что, как известно, повторяется и нынешним летом), наш автор продолжает: «можно было бы подумать, что вся влага ушла с центра и востока России на запад и на север, что совершился *в природе* какой-то небывалый *переворот,* который нарушил нормальные метеорологические условия этих местностей *и грозит гибелью целой обширной части государства, на которую надвигаются зной и сушь бесплодных среднеазиатских степей.* Так, по крайней мере, думают уже и теперь многие из наших сельских хозяев, и если это опасение и может пока еще казаться преувеличенным, во всяком случае настоящее положение нашей черноземной полосы так серьезно и будущее ее так страшно, что должно остановить на себе самое серьезное внимание и правительства, и науки, и самих сельских хозяев, для которых дальнейший исход этого положения составляет, можно сказать, вопрос жизни и смерти.

Если, как указано выше, метеорологические условия двух последних лет в пределах пострадавшей от неурожая черноземной полосы могут считаться вполне исключительными, то нельзя тем не менее не признать, что и в обычные, вполне нормальные годы условия эти представляются во многих отношениях неблагоприятными для земледелия. Кроме того, есть много данных, указывающих на то, что *условия эти в последнее время год от году ухудшаются...»*[1].

Автор указывает на следующие климатические особенности черноземной полосы, становящиеся с каждым го-

[1] Там же, стр. 12. Курсив мой.

дом все более резкими и неблагоприятными в сельскохозяйственном отношении.

«Так как число дней с осадками гораздо менее значительно в пределах черноземной области, чем вне ее, то на каждый день с осадками приходится гораздо более ниспадающей влаги, вследствие чего *дожди имеют здесь крайне неблагоприятный для растительности характер ливней.* При таких ливнях выпадающая в чрезмерном изобилии влага не успевает впитываться в почву, и значительная часть ее стекает в овраги и реки, пропадая без всякой пользы для растительности и для самой почвы.

Летняя температура достигает, в пределах черноземного района и в особенности по направлению к юго-востоку, весьма высоких максимумов, при чрезвычайной напряженности в то же время тепловых и световых солнечных лучей. Эта высокая температура, а также жгучие юго-восточные ветры, так называемые *суховеи,* до чрезвычайности усиливают испарение влаги из почвы и весьма неблагоприятно отражаются на полевой культуре. Вероятно, в связи с этими юго-восточными ветрами находятся весьма часто случающиеся в юго-восточной России, губительно действующие на растительность явления, известные под названием *захвата, мглы, помохи,* и т. п. явления, которые имеют последствием несвоевременное созревание хлеба на корню, подсыхание зерна в колосе и вообще чрезвычайно вредно влияют на урожай как в количественном, так еще более в качественном отношениях.

В весеннее и осеннее время, а в отдельные годы даже и в течение летних месяцев, весьма часты быстрые переходы от высокой температуры к низкой, от жаров к холодам, нередко сопровождающиеся гибельными для растительности ночными заморозками. В средней части черноземной полосы от таких заморозков не обеспечен ныне ни один месяц в году, так как в иные годы самые поздние весенние заморозки случаются в первой половине июня, а самые ранние осенние — во второй половине июля.

Недостаточность в отдельные годы атмосферных ниспадений — в виде дождей летом и снега зимою — в связи с высокою температурою летних месяцев и чрезвычайною сухостью воздуха, обусловливающими сильное испарение влаги из почвы, имеют последствием значительное понижение уровня грунтовых вод, обмеление рек, озер и прудов, высыхание болот, иссякновение источников и т. п. явления, которые в свою очередь отражаются на дальней-

шем ухудшении климатических условий описываемого района»[1].

Рассмотрев в первой главе своего сочинения «естественные метеорологические условия пострадавшего от неурожая черноземного района», автор в заключении этой главы делает следующий краткий перечень тех фактов, в которых, по мнению большинства сельских хозяев-практиков, вполне наглядно проявляется *ухудшение* климатических условий этой области.

«Более частые и более упорные засухи, которые охватывают бóльшие, чем прежде, районы и продолжаются долее. Более поздние, чем прежде, весенние и более ранние осенние заморозки, которые нередко теперь губят целые урожаи. Так, весенние заморозки несколько раз в течение последних лет побивали рожь в цвету, чего в старые годы будто бы никогда не наблюдалось. Более сильное и продолжительное, против прежнего, повышение температуры не только в летние, но и в весенние и осенние месяцы. Меньшее количество ниспадающего в зимнее время снега и меньшие, вследствие этого, высота и постоянство зимнего покрова, имеющего столь важное значение не только для защиты озимых посевов от замерзания, но и для напитания почвы весеннею влагой. Более раннее наступление весны, быстрые переходы от холода к теплу, обусловливающие быстрое же таяние снегов, при частых вслед за тем возвратах холодов. *Большее постоянство и большая сила жгучих летних юго-восточных ветров, проникающих из-за Каспия все далее и далее в глубь центральной области России»*[2].

Наблюдения сельских хозяев-практиков могли бы вызвать сомнения и требовать оговорок (которые и делает г. Ермолов), если бы они не находили полного подтверждения со стороны науки. Одновременно с А. С. Ермоловым и совершенно иным путем геологических и естественноисторических исследований проф. В. В. Докучаев приходит к тем же самым выводам относительно роковой опасности, которая грозит нашей земле.

IV

В своей весьма содержательной, хотя и небольшой по объему книжке («Наши степи прежде и теперь», Спб., 1892), рассмотревши некоторые данные из геологии России вообще и южных степей в особенности, устройство

[1] Там же, стр. 13—14.
[2] Там же, стр. 14—15. Курсив мой.

поверхности и вóды степей, различные их почвы (чернозем, лесные земли, солонцы и пр<оч.>), растительность степей (прерии, степные и плавенные леса, солончаковая растительность), их фауну и климат, проф. Докучаев в последней главе следующим образом резюмирует эти исследования:

«И *вековой опыт* местных жителей, и ряд *научных* исследований, произведенных во многих областях южной степной России по различным вопросам естествознания, весьма близко стоящим к *гидрологии* края, к сожалению, вполне согласно свидетельствуют, что наша черноземная полоса, несомненно, подвергается хотя и очень медленному, но упорно и неуклонно прогрессирующему *иссушению.* Теперь уже не могут подлежать сомнению следующие факты, в сущности, хорошо знакомые огромному большинству обитателей наших степей.

Благодаря, можно сказать, непомерному, хотя и вполне естественному углублению и расширению наших речных долин и особенно чрезвычайному развитию разнообразнейших провальев, яров, оврагов и балок, поверхность черноземной полосы России увеличилась, по сравнению с прежним состоянием, самое меньшее на 25%, а местами и свыше 50%; ее когда-то бесконечные равнины превратились во многих местах в холмы узкие плато и склоны, а площадь различного рода неудобных земель, косогоров, бугров, песков и проч. значительно возросла.

От века существовавшие, главным образом на водоразделах, нередко одетые древесною растительностью, *западины* наших степей (различного рода продолговатые, но неоформленные ложбины) *блюдце-* или *тарелкообразные* углубления, частию даже небольшие временные озерки,— служившие когда-то естественными резервуарами для снеговых и дождевых вод и естественными источниками, питавшими сотни мелких степных речек, теперь, в огромном большинстве, уничтожены, частию вследствие развития весьма густой сети оврагов, а преимущественно вследствие почти сплошной распашки степей.

Несомненно, покрывавшие наши девственные степи почти сплошною пеленой более или менее водоупорные горные породы — каковы, напр<имер>, глинистый лёсс, валунные глины и проч. породы, частию удерживавшие воду на поверхности, частию же в самих себе, теперь смыты на громадных площадях южной России, а на поверхность выступали нередко сыпучие пески, рыхлые песчаники, трещиноватые известняки и проч., которые уже не в состоянии задерживать атмосферных вод.

Как *плавенные* (во всей южной России), так и чисто *степные* (в лесостепной области) *леса,* когда-то покрывавшие упомянутые пески и даже известняки и вообще приречные и приовражные местности, иногда (в лесостепи) на десятки верст в сторону от реки,— леса, защищавшие местность от размыва и ветров, скоплявшие снега, способствовавшие сохранению почвенной влаги, а вероятно, и поднятию горизонта грунтовых вод, охранявшие ключи, озера и реки от засорения, уменьшавшие размеры и удлинявшие продолжительность весенних водополей,— эти, можно сказать, важнейшие, наиболее надежные и верные регуляторы атмосферных вод и жизни наших рек, озер и источников местами уменьшились в 3—5 и более раз. Так, по новейшим возможно точным данным, леса в Полтавском уезде занимали когда-то около 34% общей площади, а теперь — 7%; в Роменском — 28%, а в настоящее время — 9%, Лубенском — 30%, а ныне всего 4%.

Огромная часть (во многих местах вся) степи лишилась своего естественного покрова — степной, *девственной,* обыкновенно очень густой, *растительности* и дерна, задерживавших массу снега и воды и прикрывавших почву от морозов и ветров; а пашни, занимающие теперь во многих местах до 90% общей площади, уничтожив свойственную чернозему и наиболее благоприятную для удержания почвенной влаги *зернистую структуру,* сделали его легким достоянием ветра и смывающей деятельности всевозможных вод.

Все это, *даже при сохранении прежнего количества падающих на землю атмосферных осадков*[1], неизбежно должно было повлечь и действительно повлекло за собой следующие результаты: усиленное испарение степных вод, а вероятно, и увеличение ночного охлаждения степи; уменьшение количества почвенной влаги и понижение уровня грунтовых вод; чрезвычайное усиление водополей (весенних и дождевых) в открытой степи и реках, вместе с сокращением их продолжительности и уменьшением количества летнего запаса вод, как в реках, так и на степных водоразделах; иссякновение и уничтожение одних источников и заплывание других; энергический, все более и более увеличивающийся смыв плодородных земель со степи и загромождение речных русл, озер и всякого рода западин песком и иными грубыми осадками; наконец, *усиление вредного действия восточных и юго-восточных ветров*[2], знойных,

---

[1] Курсив мой.
[2] То же.

иссушающих растительность и источники летом и холодных, нередко губящих плодовые деревья и посевы зимой и раннею весною.

Общим и неизбежным результатом всего этого явились более суровые зимы и знойные сухие лета на юге России.

Если прибавить к сказанному, что все только что намеченные невзгоды действуют уже века, если присоединить сюда не подлежащий сомнению, хотя и не вполне исследованный факт почти повсеместного выпахивания, а следовательно, и медленного истощения наших почв, в том числе и чернозема, то для нас сделается вполне понятным, что организм, как бы он ни был хорошо сложен, какими бы высокими природными качествами он ни был одарен, но раз, благодаря худому уходу, неправильному питанию, непомерному труду, его силы надорваны, истощены, он уже не в состоянии правильно работать, на него нельзя положиться, он может сильно пострадать от малейшей случайности, которую при другом более нормальном состоянии он легко бы перенес или во всяком случае существенно не пострадал бы и быстро оправился. Именно как раз в таком *надорванном, надломленном,* ненормальном состоянии находится наше южное степное земледелие, уже и теперь, по общему признанию, являющееся биржевою игрою, азартность которой с каждым годом, конечно, должна увеличиваться»[1].

Роковая и прогрессирующая необеспеченность нашего земледелия, т. е. не только благосостояния, но и самого существования России,— вот огромный факт, просмотренный даже теми людьми, которые радение о благе народа (главным образом земледельческого класса) стараются сделать своею специальностью и привилегией. Теперь, когда острое бедствие неурожая заставило и сельских хозяев и ученых-естествоиспытателей согласно и решительно засвидетельствовать о грозной *общей* беде, можно бы оставить благонамеренные, но явно не относящиеся к делу разговоры на разные «народнические» темы и обратиться к вопросу первой важности для всего народа (и в широком и в узком смысле этого слова): какими мерками и при каких условиях можно спасти русскую землю не от мнимых супостатов политического, религиозного и экономического свойства, а от действительного и страшного врага — от надвигающейся на нас с Востока пустыни.

---

[1] Докучаев, «Наши степи», стр. 103—107.

<СОЦИАЛЬНЫЙ ВОПРОС В ЕВРОПЕ. ОТВЕТ НА АНКЕТУ Ж. ЮРЕ>

В великой, все обостряющейся борьбе между революционным социализмом и приверженцами установленного порядка, мы видим, что с обеих сторон злоупотребление принципами играет бо́льшую роль, чем сами принципы. Социалисты хотят свергнуть современный общественный строй, злоупотребляя принципом равенства и не применяя его в подлинном смысле, а воинствующие консерваторы борются за свои интересы, непростительно злоупотребляя принципом собственности. Следовательно, надо прежде всего восстановить в этих двух пунктах истину, искаженную обеими партиями.

Подлинный смысл принципа равенства в том, что все люди равны *как люди,* как нравственные личности. Нравственная личность присуща, без различия, каждому человеческому существу. Отсюда следует, что ни один человек не может рассматриваться как средство для достижения чего бы то ни было (например, для производства материальных благ). Каждому человеку присуща внутренняя ценность, и он обладает неотъемлемым правом на существование, соответствующее его человеческому достоинству. Смысл общества в том, чтобы обеспечить каждому из его членов не только материальное существование, но и существование *достойное.* Ясно, однако, что бедность, переходящая известную границу, когда она становится отвратительной или принуждает человека отдавать все свое время и все свои силы на механическую работу,— такая бедность противоречит человеческому достоинству и поэтому несовместима с подлинной общественной нравственностью. Следовательно, долг общества — оградить всех своих членов от этой унизительной бедности, обеспечивая каждому *минимум* материальных средств.

Мне не надлежит определять, что можно и что должно сделать для этой цели. К счастью, церковная и гражданская власти проявляют живой интерес к этим вопросам. Общественный долг по отношению к бедным и обездоленным постепенно признается во всемирном масшта-

бе, и мы видим повсюду серьезные усилия, направленные к его исполнению.

Однако уравнительный социализм не удовлетворяется упразднением экономического рабства. Он требует равного распределения благ, уничтожения личной и наследственной собственности: жалкий идеал — ужасный, если бы он осуществился. Равенство понимается здесь в своем внешнем и механическом выражении, а не в своем нравственном принципе, т. е. в человеческой солидарности. Этот высший принцип общественной жизни требует равного ограждения всех от экономического зла (унизительной бедности), но никак не требует равного для всех количества материальных благ, как не требует одинакового роста или одинаково густых волос. Нам важно, с нравственной точки зрения, чтобы все наши ближние были одинаково избавлены от нищеты, но это совсем не значит, что они должны быть одинаково богаты. Экономическое рабство должно исчезнуть, как исчезло рабство личное и гражданское,— разница же в богатстве есть лишь внешний факт, совершенно чуждый всякой идее нравственного порядка. Солидарность живого тела не допускает, без сопротивления, чтобы члены его были больными, она стремится к тому, чтобы все они были одинаково здоровыми, но она никак не допускает равенства формы и размера всех членов органического единства.

Принцип собственности, в его подлинном смысле, может быть сохранен без отречения от великого общественного долга, о котором я говорил выше.

Для исполнения этого долга, для обеспечения каждому *минимума* материальных средств, необходимых для сохранения и свободного развития его нравственных и интеллектуальных сил, государство, как носитель исполнительной власти общества, должно будет сосредоточить в своих руках главные средства производства и распределения — заводы, банки, пути сообщения, торговые предприятия и т. д. Но эта перемена, которая частично уже совершается и должна окончательно завершиться либо посредством обязательного выкупа, либо систематической конкуренцией, никак не означает отмены частной собственности, так как она относится лишь к особому виду ее: к частной собственности, не способной приобрести личный характер. Здесь речь идет лишь о вещах чисто инструментальных, не имеющих ценности, независимой от их материального употребления, и никак не связанных с нравственной личностью. Следовательно, ничто не пре-

пятствует тому, чтобы эти вещи, которые, впрочем, уже, по большей части, принадлежат коллективным собственникам, перестали быть частной собственностью и стали, для общего блага, собственностью общественной.

Иное дело, когда ценность собственности не ограничивается ее внешним употреблением. Связь человека с его достоянием и наследием бывает — или может стать — личным чувством, чувством глубокого почитания, а не только материального интереса. И для человечества важно, чтобы это отношение поддерживалось и развивалось там, где оно уже существует, и чтобы оно создавалось там, где его еще нет. Упразднение его было бы покушением на человеческую личность, несправедливостью и противоречием с точки зрения всеобщего братства. Материалистический социализм, грубо уравнительный, не замечает разницы, которая может существовать для собственника между машинами его завода и могилами его предков. Это различие может показаться довольно тонким, но оно тем не менее важно.

С другой стороны, было бы не только ошибочно, но и крайне неблагоразумно, с точки зрения самих консерваторов, чересчур преувеличивать ценность собственности *как таковой,* возводить в абсолютный принцип это абстрактное и формальное право употребления вещей и злоупотребления ими.

Собственность саму по себе ставят в ряд наивысших благ, делают из нее почти summun bonum и в то же время продолжают оставлять большую часть народа без пользования этим «верховным благом». Это — рискованная игра, которая в конце концов может привести в отчаяние тех, за кем сила. Я очень ценю более гибкий консервативный дух привилегированных классов средневековья, которые, несмотря на свою алчность, роскошь и излишества, остерегались сотворять кумир из своих материальных интересов и поощряли, достойно и разумно, монашеские нищенствующие ордена, проповедовавшие презрение к богатству и восхвалявшие бедность — эту, по преимуществу, христианскую добродетель. Бедные, отвращаясь от богатства, не завидовали богатым, и все были довольны. Однако было бы бесполезно желать возвращения к этому, основанному на заблуждении, социальному равновесию, к аскетизму скорее буддистскому, чем христианскому, и уже отжившему свой век.

В наше время невозможно было бы, без возмутительного лицемерия, проповедовать и проводить в жизнь

идеи св. Франциска Ассизского относительно евангельской бедности. Лучше всего — придерживаться чистой и простой истины. Собственность сама по себе не имеет ничего абсолютного. Это — ни священное благо, которое надо защищать любой ценой и во всех его проявлениях, ни зло, которое должно обличить и уничтожить. Собственность — относительный и обусловленный принцип, который должен подчиняться принципу абсолютному — принципу нравственной личности.

Нравственная личность не может пользоваться правами без соответственных обязанностей. Общепризнано, что право собственности сопряжено с некоторыми общественными обязанностями. Однако было бы ошибочно игнорировать, что человек имеет обязанности не только по отношению к своим ближним, но и к миру низшему — к земле и ко всему, что на ней обитает. Если он имеет право пользоваться природой для себя и для своих ближних, его обязанность также возделывать и улучшать эту природу для блага самих низших существ и, следовательно, он должен рассматривать их не только как средство, но и как цель. Но если использование земли в широком масштабе, для извлечения наибольшей пользы и удовлетворения общих потребностей, — если это *количественное* использование может быть успешным лишь в условиях коллективной, или общественной, собственности, то *качественное* возделывание и усовершенствование природы требует, напротив, личных отношений между человеком и объектом его труда. Чтобы развиваться, чтобы стать более глубокими и интимными, эти отношения должны быть установленными и постоянными, т. е. они требуют личной собственности. Следовательно, надо сохранять оба вида собственности, как равно необходимые для подлинной человеческой жизни: собственность коллективную, для общего обеспечения *минимума* материальных благ, и собственность личную, чтобы возвысить природу до высшей степени совершенства.

Это нравственное понятие о подлинной собственности связано с мистическими идеями и порождает практические вопросы. Для меня одинаково невозможно, хотя и по разным причинам, входить здесь в обсуждение этих двух категорий идей. Я настаиваю на главном пункте: совершенно необходимо, чтобы собственность была основана не только на материальном интересе, но и определялась отношениями долга между человеком и низшим миром. Вместо того, чтобы быть *эгоизмом, распространяемым*

на мир вещественный, она должна осуществлять всеобщую *солидарность* в определенных рамках.

Вы видите, что с этой точки зрения принципы равенства и собственности, кажущиеся столь противоположными, прекрасно согласуются в единой и той же нравственной обязанности. Эта обязанность, в той мере, в какой она относится к нашим ближним, не допускает использования человека как простого орудия, но требует некоторого равенства материальных условий — не арифметического равенства благ, что было бы и неосуществимым и нежелательным, но равной для всех гарантии против нищеты и экономического рабства. Тот же принцип, примененный в более широкой сфере, не позволяет, чтобы низшие существа самой материальной природы были для нас простым средством. На человека возлагается нравственный долг по отношению к ним — их воспитывать, индивидуализировать, очеловечивать; долг, который может быть хорошо исполнен лишь в условиях личной собственности.

Верный способ, которым собственники могут защитить свои приобретенные права против материалистического социализма, заключается в признании и исполнении ими своего особого долга во всем его объеме.

Из двух борющихся партий победит та, которая первая, искренно и безоговорочно, подчинит свои эгоистические интересы принципу нравственного порядка. Без этого, тщетно искать внешней поддержки в религии, которая — не подпорка для обветшавших учреждений, а источник обновления для всего человечества.

Владимир Соловьев

Знаменское под Москвой,
6-го августа 1892

МНИМЫЕ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЕ МЕРЫ К ПОДЪЕМУ НАРОДНОГО БЛАГОСОСТОЯНИЯ

I

В последнее время почти каждый день приходилось читать такие сообщения из различных мест России: «Уже около трех месяцев стоит у нас засуха; земля всюду пересохла, и хотя с горем пополам перепахана, но сеять озимый хлеб местные хозяева не решаются, ибо зерно, залегши в пересохшую землю, не обещает сколько-нибудь утешительных результатов»[1]. Это — из юго-западного края, а вот из юго-восточного: «Значительная часть нашего юго-востока страдает теперь от засухи. Проехав Терскую и Кубанскую области, значительную часть Донской области и Воронежской губернии, я всюду видел сухую землю и массы пыли... Все томятся и всюду распространен страх за будущее. Везде видны или черные, или непаханые поля, а время посева уходит. Особенно страшит положение воронежских местностей, которые испытали уже два года тяжкого неурожая. Что было в прошлом году — всем известно, но в нынешнем нужда, по всем рассказам, гораздо сильнее»[2]. А вот известие из центральной России: «Оскудение влаги положительно идет crescendo с каждым годом, что заметно на глаз... Что касается степной и центральной России, которая по своему теперешнему безлесью может быть также названа степною, засуха здесь свирепствовала не менее прошлого года... Почва уже прошлою осенью просохла более чем на $1\frac{1}{2}$ аршина в глубину, и вся выпадавшая влага моментально поглощалась нижними слоями почвы в ущерб верхнему слою и питанию растений. Немудрено, что земля при этих условиях утратила последнюю влагу и только несколько была смо-

---

[1] «Русск<ие> вед<омости>», № 261.

[2] Там же, № 263.— Судя по официальным данным, положение Донской области не менее печально. Управление этой области ходатайствовало недавно в Министерстве внутренних дел о выдаче на продовольственные нужды $4\frac{1}{2}$ миллионов сверх отпущенных уже из войскового казначейства $1\frac{1}{2}$ м<лн>. Это в сумме (6 м<лн>) приблизительно равно тому, что требуется и для Воронежской губернии.

чена дождями, прошедшими в конце июля. Дожди казались довольно изобильными, но сухость почвы была такова, что уже через две недели в почве не оставалось и следа влаги. В настоящее время, в сентябре, когда земля обыкновенно бывает влажною и наступают осенние дожди, почва совершенно суха; суха не только на поверхности, но даже *на три аршина в глубину нет никакой влаги* (прошлый год в это же время земля была суха лишь на 1½ аршина глубины). Корма высохли, ранняя зелень ржи, давшая хороший всход, пожелтела, поздняя рожь частию еще не всходила»[1].

Множеством подобных известий, идущих отовсюду, решительно подтверждаются заключения ученых о естественном процессе превращения нашей черноземной полосы (и примыкающих к ней частей средней России) в безводную и бесплодную пустыню. Что наше земледелие находится в опасном положении — это признается теперь почти всеми, но о настоящем свойстве и истинных размерах этой опасности большинство не имеет ясного представления. Многие серьезно озабочены народною бедою, но она явилась для них с этой стороны так неожиданно, что они, по справедливому замечанию одной газеты, «плохо отличают важное от мелочей и, гоняясь за теми или иными подробностями, забывают о главной цели, или — что однако не лучше — обольщаются надеждой достигнуть ее неподходящими средствами»[2].

Но если даже главная цель и не забывается и средства для ее достижения предлагаются сами по себе подходящие,— все-таки предлагаемый способ борьбы с бедой может оказаться пустым разговором, вовсе к делу не относящимся. Самый непогрешимый рецепт искуснейшего врача есть лишь ненужный клочок бумаги, если больному не на что купить лекарства, но и самою щедрою помощью можно воспользоваться не для облегчения, а для усиления болезни. Предлагать обедневшему и невежественному населению рациональную систему сельского хозяйства — значит прописывать нищему дорогие лекарства; но так же бесполезно, хотя и более человеколюбиво, заботиться об одном *количественном* увеличении материальных средств такого населения, которое по качеству своей культуры или своей бескультурности бессильно против стихийных процессов природы и, следовательно, не может действительно обеспечить своего благосостояния.

---

[1] «Гражданин», № 264.

[2] «Русск<ие> вед<омости>», № 263.

II

Без сомнения, при данных условиях наша земля может скорее превратиться в пустыню, нежели наши крестьяне в рациональных агрономов. Поэтому правительство, опережая в этом случае общественное мнение, уже приняло или решило принять некоторые простые меры для защиты земледелия от стихийного врага. По общему признанию, одно из главных условий, способствующих губительному процессу обезводнения, есть истребление лесов, и правительство прежде всего озаботилось их охранением. К несчастию для той половины России, которой беда грозит ближайшим образом, эти охранительные меры не могут иметь сколько-нибудь существенного значения, так как там уже охранять почти нечего. Разведение же новых лесов в обширных размерах, помимо других затруднений, могло бы принести свою пользу лишь в отдаленном будущем, а между тем после 1890 г. нам уже медлить не приходится.

Единственною прямою и радикальною мерою было бы устроить во всей подверженной хроническим засухам полосе России искусственное орошение полей (т. е. систему резервуаров и каналов, сохраняющих и правильно распределяющих весеннюю влагу): но сделать это в короткий срок на пространстве нескольких десятков миллионов десятин — потребовало бы таких огромных расходов, которые были бы не по силам государству и при наилучшем состоянии финансов, а теперь, когда (по опубликованным официальным сведениям) свободная наличность государственного казначейства после чрезвычайных расходов прошлого года равняется всего 38 миллионам, да еще предстоят новые расходы на продовольствие нескольких губерний, — о таком грандиозном предприятии нечего и думать.

Роковой круг: государство должно помочь разоренному населению против стихийного бедствия, а средства для этой *новой* помощи ему приходится — вследствие преимущественно земледельческого характера страны — брать с того же населения, которое, однако, не только новых, но и старых средств давать не в состоянии[1];

---

[1] Из только что опубликованной таблицы «исполнения общей государственной росписи доходов и расходов за сметный период 1891 г.» видно, что в этом году налогов и платежей, идущих главным образом с крестьянского населения, поступило на 54 миллиона менее, нежели в 1890 г.

поднять же его платежную способность можно было бы только при огромных новых расходах на обеспечение земледелия.

Это противоречие, которое чем дальше, тем должно становиться резче, заставляет многих ревнителей народного блага устранять или замалчивать вопрос о прямой борьбе против угрожающего земледелию стихийного процесса и сводить все дело на почву экономическую. Вопрос о судьбах земле*делия* в России ставится в исключительную зависимость от вопроса о крестьянском земле*владении*. Наше сельское хозяйство (которое здесь отождествляется с хозяйством *крестьянским)* страдает от того, что крестьяне бедны, а бедны они от того, что у них мало земли. Итак, вся задача в том, чтобы увеличить количество принадлежащей крестьянам земли; сделаться это должно, с одной стороны, чрез приобретение крестьянами (с помощью крестьянского земельного банка или как-нибудь иначе) новых участков земли на месте от помещиков или от казны, а с другой стороны — посредством переселения из густо заселенных и малоземельных губерний в более просторные. Параллельно с мерами для расширения крестьянского землевладения предлагаются законодательные меры для его охранения и упрочения, чтобы крестьянские земли не могли переходить во владение лиц других сословий, а также сельских «кулаков».

Что вследствие различных случайностей, сопровождавших наделение крестьян землею при их освобождении, в иных местах наделы с самого начала оказались слишком малы, чтобы обеспечивать крестьянское хозяйство даже помимо всяких стихийных бедствий, и что затем эта недостаточность естественно возрастала с приростом населения — это признается, кажется, всеми, начиная с правительства, учредившего ради этого крестьянский земельный банк, деятельность которого может, конечно, быть преобразована и расширена.

Признавая все заботы об этом справедливыми и полезными в известной мере, должно однако спросить: имеет ли эта сторона дела общее и решающее значение, первостепенную важность для нашей главной задачи; может ли даже наилучшее *распределение* земельной собственности спасти сельскохозяйственное *производство* от угрожающей ему гибели в силу естественных причин?

III

Чтобы заранее упростить вопрос и не вдаваться в специальные соображения, не могущие изменить общих выводов, предположим, что план расширения и упрочения крестьянского землевладения осуществлен вполне в наибольших пределах, именно в пределах физической возможности; предположим нечто совершенно невероятное, — что *все* земли Европейской России, помещичьи и казенные, перешли в неотчуждаемую собственность крестьянских общин, равномерно распределены между их членами и никаким способом не могут переходить в чьи бы то ни было другие руки. Посмотрим прежде всего, *насколько* именно в таком исключительно благоприятном (с данной точки зрения) случае увеличилось бы количество крестьянской земли и, следовательно, средние размеры крестьянского надела.

Всей земли в Европейской России (без Польши и Финляндии) считается около 450 миллионов десятин[1], из коих 50 миллионов — неудобной земли. Из 400 миллионов десятин земли, имеющей сельскохозяйственное значение (сюда кроме пахотной земли входят также луга и леса), около 190 миллионов, т. е. почти половина, уже находится во владении или пользовании крестьян[2]; прочие 210 мил. распределяются так: 110 миллионов — казенной земли, из коих большая часть, именно около 100 миллионов — под лесами; затем 60 миллионов — помещичьей земли, 8 миллионов — удельной и остальные 32 миллиона — городской и других владельцев. Итак, если бы даже вся эта земля перешла сполна к крестьянам, то их земельная собственность увеличилась бы лишь несколько более чем вдвое сравнительно с теперешней: вместо нынешних 2¼ десятин на душу средним числом они получили бы самое большое — по 5 десятин. Но и этот тощий результат — только призрачный. Дело в том, что изо всех этих земель, которыми желали бы обогатить крестьян, почти целая половина (именно 100 миллионов десятин) состоит из казенных лесов, находящихся главным образом в се-

[1] Здесь и далее я беру круглые цифры: приводить более точные нельзя уже потому, что в разных статистических источниках они не совпадают. Впрочем, эти разницы не так велики, чтоб оказывать сколько-нибудь значительное влияние на общие результаты.

[2] Разумеются здесь крестьяне в широком смысле, т. е. включая сюда всех занимающихся лично хлебопашеством, каковы казаки, колонисты, однодворцы.

верной и северо-восточной России. Но истребление последних русских лесов, кажется, не входит ни в чью программу. Превратить их в пашню значило бы подвергнуть и северную половину России той участи, которая уже постигла южную. Если же эти лесные пространства, кто бы ни был их собственником, должны оставаться неприкосновенными, то, значит, для целей собственно земледелия крестьяне могли бы получить не 210, а только 110 миллионов десятин лишней земли, т. е. не вдвое, а лишь немногим более чем в полтора раза увеличить свое теперешнее владение; на каждого пришлось бы в таком случае уже не по 5, а самое большое — по 4 десятины. Но население России увеличивается в полтора раза в течение 25 лет; следовательно, через 25 лет все вернулось бы к прежнему положению. И такого неважного и скоропреходящего результата пришлось бы достигать такими невероятными героическими средствами, как полное упразднение частного землевладения[1]. Если же оставить в стороне героические средства и для расширения крестьянского землевладения удовольствоваться переходом в крестьянские руки лишь некоторой доли владельческих земель[2], то общий результат будет уже так ничтожен, что о нем не стоит говорить.

Что количественное увеличение крестьянской земли *само по себе* не обеспечивает крестьянского благосостояния — это ясно видно из следующего факта. Прикупать

---

[1] Вышеприведенный расчет, столь же простой и бесспорный, как и расчет барона Ротшильда в известном анекдоте, позволяет нам оценить высокую степень наивности одного журнального писателя «народнического» направления, который, настаивая на исключительной важности увеличения крестьянского надела для спасения нашего народного хозяйства, в виде аргумента указывает на то, что ведь помещичьи хозяйства не разоряются же от неурожая и прочих стихийных бедствий. Хотя в действительности и они разоряются, но дело не в этом. Положим, что на деле помещичье хозяйство средней руки уже по самому количеству земли застраховано от гибельных последствий засухи и прочих физических бед, удручающих малоземельного крестьянина. Из этого логически следовало бы только то, что будь при каждом крестьянском хозяйстве столько же земли, сколько бывает при среднем помещичьем, то и крестьяне также были бы обеспечены от разорения. Но помимо других нелепостей такого предположения, почтенный автор не сообразил, что для наделения каждого крестьянского двора несколькими стами или тысячами десятин удобной земли не только в Российской империи, но и на всем земном шаре места не хватит, а с Марсом и другими подходящими планетами переселенческий комитет, кажется, еще не вступал в сношения.

[2] Говорю о владельческих, так как казенные, за исключением лесов, не представляют значительной величины.

землю к своим наделам крестьяне начали с самого 1861 г. По сведениям, собранным Министерством государственных имуществ, уже через 18 лет — в 1879 г. — эти прикупки в некоторых губерниях достигли очень больших размеров; так, в Самарской губернии к указанному году крестьяне к надельным землям прибавили покупкою количество земли в 2½ раза более надельной, т. е. увеличили свою земельную собственность в 3½ раза. Между тем ни плодородие земли, ни благосостояние крестьян от этого не увеличились нисколько, и Самарская губерния в настоящее время есть одна из самых безнадежных в этом отношении. А как мы видели, при равномерном распределении крестьянская земельная собственность во всей России может увеличиться не в 3½, а всего только в 1½ раза. Впрочем, помимо всяких статистических расчетов, казалось бы ясно, что там, где земля всюду пересохла так, что в нее нельзя сеять зерна[1], для благосостояния хозяев совершенно все равно, принадлежит ли им пять или пятьдесят десятин такой земли, *в которую нельзя сеять:* и как бы широко и прочно крестьянин ни завладел бесплодною пустыней, от этого ни ему, ни другим никакой пользы не будет. А в северной части России, которой еще не угрожает эта опасность, крестьяне уже давно, вследствие условий почвы и климата, не могут кормиться одним земледелием и даже в самые лучшие годы принуждены покупать чужой хлеб; следовательно, и здесь некоторое увеличение их земельной собственности никакого общего значения иметь не может.

Итак, если не выходить из пределов Европейской России, то расширение крестьянской земельной собственности — в смысле общего и прочного способа улучшить состояние земледелия и земледельцев — есть мера совершенно *мнимая.* Остается отчаянное средство — переселение крестьян массами в Туркестан и Сибирь. В Туркестане свободные и удобные для земледелия местности составляют пока только оазисы, требующие предварительно больших затрат на их орошение; что же касается до Сибири (разумеется, лишь в той, сравнительно меньшей, ее части, которая имеет умеренный климат), то при редком населении она, конечно, еще долго может существовать экстенсивным или хищническим хозяйством; но при массовом переселении из-за Урала и ее непочатые леса, и огромные реки неизбежно подвергнутся той же участи,

[1] См. выше, стр. 450.

которая постигла леса и реки Каспийского и Черноморского бассейна. Переселение в малых размерах не изменит общего положения, а в больших — ухудшит его. Ибо в таком случае, помимо оскуднения самой Сибири, ее обезлесение и обезводнение страшно ускорит губительный процесс и для Европейской России. Итак, переселение наших крестьян в Азию, если иметь в виду не паллиативы, а настоящее средство спасения, есть мера также мнимая. При хозяйстве бескультурном не хватит и Азии, а для культурного — незачем ходить за Урал.

IV

Если я скажу, что мы страдаем от бескультурности и что наше спасение только в культурном прогрессе, то это будет лишь верное теоретическое указание, но не практическое решение задачи. Понятие культуры слишком сложно и в целом неопределенно, а предаваться культурному прогрессу *по частям,* не зная взаимной связи и отношения этих частей, — дело в лучшем случае бесплодное.

Стихийные беды, подрывающие наше земледелие, имеют общее значение. Они грозят благосостоянию не того или другого края, а всей России, и противодействовать им должна Россия как целое. Есть простые и общие условия, одинаково обязательные для исторической жизни народов, как и для личной жизни отдельных людей, и не менее непреложные, чем физические законы. Только при соблюдении этих условий или жизненных норм какая-нибудь мера или предприятие могут быть действительными и благотворными; без них же *всякая* мера, по-видимому, и самая практичная и целесообразная, будет лишь *мнимою* мерою.

Представим себе человека, от природы здорового и сильного, умного, способного и незлого, — а именно таким и считают все, и весьма справедливо, наш русский народ. Мы узнаём, что этот человек или народ находится в крайне печальном состоянии: он болен, разорен, деморализован. Если мы хотим ему помочь, то, конечно, прежде всего постараемся узнать, в чем дело, отчего он попал в такое жалкое положение. И вот мы узнаём, что он, в лице значительной части своей интеллигенции, хотя и не может считаться формально умалишенным, однако одержим ложными идеями, граничащими с манией величия и манией вражды к нему всех и каждого. Равнодуш-

ный к своей действительной пользе и действительному вреду, он воображает несуществующие опасности и основывает на них самые нелепые предположения. Ему кажется, что все соседи его обижают, недостаточно преклоняются перед его величием и всячески против него злоумышляют. Всякого и из своих домашних он обвиняет в стремлении ему повредить, отделиться от него и перейти к врагам — а врагами своими он считает всех соседей. И вот, вместо того, чтобы жить своим честным трудом на пользу себе и ближним, он готов тратить все свое состояние и время на борьбу против мнимых козней. Воображая, что соседи хотят подкопать его дом и даже напасть на него вооруженною рукой, он предлагает тратить огромные деньги на покупку пистолетов и ружей, на железные заборы и затворы. Остающееся от этих забот время он считает своим долгом снова употреблять на борьбу — с своими же домашними...

Узнав все это и желая спасти несчастного, мы не станем, конечно, ни снабжать его деньгами, ни лечить от лихорадки или чего-нибудь другого. Мы постараемся убедить его, что мысли его ложны и несправедливы. Если он не убедится и останется при своей мании, то ни деньги, ни лекарства — не помогут. Если же убедится и образумится, откажется от нелепых идей и обидных действий, то, будучи человеком умным, способным и крепким, легко найдет в самом себе средства восстановить свое здоровье и поправить свои дела.

Всем этим я хотел пока только сказать по адресу некоторой части нашей печати, что и целые народы, погибающие от ложных мыслей и неправильной жизни, одною агрономией и экономией, без внутренней *правды,* спасены быть не могут.

Сентябрь, 1892 г.

ЛИЧНАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ И ОБЩЕЕ ДЕЛО

В конце Гомеровой «Одиссеи» с видимым сочувствием рассказывается, как этот типичный герой эллинизма, победивший наконец вражду богов и людей и истребивший своих соперников, восстановляет правду и порядок в своем доме. С помощью своего сына он казнит тех слуг, которые во время его двадцатилетнего безвестного отсутствия, когда все считали его умершим, не противились женихам Пенелопы, хозяйничавшим в его доме, и перешли на их сторону.

Залу очистив и все приведя там в обычный порядок,
Выйти оттуда они осужденным рабыням велели,
Собрали их на дворе, меж стеною и житною башней,
Всех их в безвыходном заперли месте, оттуда спасенья
Быть не могло никакого, и сын Одиссеев сказал им:
Честною смертью, развратницы, вы умереть недостойны,
Вы, столь меня и мою благородную мать Пенелопу
Здесь осрамившие, в доме моем с женихами слюбившись.
Кончив, канат корабля черноносого взял он и туго
Так натянул, укрепивши его на колоннах под сводом
Башни, чтоб было ногой до земли им достать невозможно.
Там, как дрозды длиннокрылые, или как голуби в сети
Целою стаей — летя на ночлег свой — попавшие (в тесных
Петлях трепещут они, и ночлег им становится гробом),
Все на канате они голова с головою повисли;
Петлями шею стянули у каждой, и смерть их постигла
Скоро: немного подергав ногами, все разом утихли.
Силою вытащен после на двор козовод был Мелантий;
Медью нещадною вырвали ноздри, обрезали уши,
Руки и ноги отсекли ему; и потом, изрубивши
В крохи его, на съедение бросили жадным собакам.

(Одиссея, XXII, 457—477,
перев<од> <В. А.>Жуковского).

Одиссей и Телемак не только не были извергами, а, напротив, представляют высший идеал гомерической эпохи. Личная их нравственность была безупречна, они были исполнены благочестия, мудрости, справедливости и всех семейных добродетелей. Одиссей, сверх того, несмотря на свое мужество и твердость в бедствиях, имел крайне чувствительное сердце и плакал при всяком случае.

Это — характерная черта, сопровождающая его через всю поэму. Уже при первом своем появлении в ней он изображается плачущим:

> Он одиноко сидел на утесистом бреге и плакал:
> Горем и вздохами душу питая, там дни проводил он,
> Взор, помраченный слезами, вперив на пустынное море.

(V, 82—84; также 151, 153, 156—158).

«Целые семь лет,— рассказывает он сам,—

> Целые семь лет утратил я там, и текли непрестанно
> Слезы мои на одежды, мне данные нимфой бессмертной».

(VII, 259, 260).

Плакал он при мысли о далекой родине и семье, а также и при воспоминании о своих собственных подвигах:

> Муза внушила певцу возгласить о вождях знаменитых
> . . . .
> Повесть о храбром Ахилле и мудром царе Одиссее.
> . . . .
> Начал великую песнь Демодок; Одиссей же, своею
> Сильной рукою широкопурпурную мантию взявши,
> Голову ею облек и лицо благородное скрыл в ней.
> Слез он своих не хотел показать феакийцам...

(VIII. 73, 75, 83—86).

И далее:

> Так об ахеянах пел Демодок; несказанно растроган
> Был Одиссей, и ресницы его орошались слезами.
> Так сокрушенная плачет вдовица над телом супруга,
> Падшего в битве упорной у всех впереди перед градом,
> Силясь от дня рокового спасти сограждан и семейство.

(521—525).

Плачет он, когда узнает от Цирцеи о предстоящем ему, впрочем, совершенно благополучном, путешествии в область Аида:

> Так говорила богиня: во мне растерзалося сердце;
> Горько заплакал я, сидя на ложе; мне стала противна
> Жизнь, и на солнечный свет поглядеть не хотел я, и долго
> Рвался, и долго, простершись на ложе, рыдал безутешно.

(X, 496—499).

Не удивительно, что Одиссей плачет, когда видит тень своей матери (XI, 87), но на него так же трогательно действует и тень самого плохого и беспутного из его дружинников, который

> Демоном злым был погублен и силой вина несказанной.

(XI, 61).

Младший из всех на моем корабле, Эльпенор, неотличный
Смелостью в битвах, нещедро умом от богов одаренный,
Спать для прохлады ушел на площадку возвышенной кровли
Дома Цирцеи священного, крепким вином охмеленный.
Шумные сборы товарищей, в путь уж готовых, услышав,
Вдруг он вскочил и, от хмеля забыв, что назад обратиться
Должен был прежде, чтоб с кровли высокой сойти по ступеням,
Прянул спросонья вперед, сорвался и, ударясь затылком
Оземь, сломил позвоночную кость, и душа отлетела
В область Аида...

(X, 552—561).

Слезы я пролил, увидя его: состраданье мне душу проникло.

(XI, 55).

Плачет он и при виде Агамемнона:

Так мы, о многом минувшем беседуя, друг подле друга
Грустно сидели, и слезы лилися по нашим ланитам.

(XI, 465—466).

Горько плачет Одиссей, очутившись наконец в родной Итаке (XIII, 219—221), и еще сильнее — при первом свидании с сыном:

В сердце тогда им обоим проникло желание плача:
Подняли оба пронзительный вопль сокрушенья: как стонет
Сокол иль крутокогтистый — орел, у которых охотник
Выкрал еще некрылатых птенцов из родного гнезда их,
Так, заливаясь слезами, рыдали они и стонали
Громко, и в плаче могло б их застать заходящее солнце.

(XVI, 215—220).

Прослезился Одиссей и при виде своего старого пса Аргуса:

...вкось на него поглядевши, слезу, от Эвмея
Скрытно, обтер Одиссей...

(XVII, 304—305).

Плачет он перед убийством женихов, обнимаясь с божественным свинопасом Эвмеем и богоравным коровником Филотием (XXI, 225—227), и так же плачет после зверской расправы с двенадцатью служанками и козоводом Мелантием:

Он же дал волю слезам; он рыдал от веселья и скорби,
Всех при свидании милых домашних своих узнавая.

(XXII, 500—501).

И две последние песни «Одиссеи» не обходятся, конечно, без обильных слез героя:

...Скорбью великой наполнилась грудь Одиссея:
Плача, приникнул он к сердцу испытанной, верной супруги.

(XXIII, 231—232).

И далее:

Так Одиссею явился отец, сокрушенный и дряхлый.
Он притаился под грушей, дал волю слезам и, в молчаньи
Стоя там, плакал...

(XXIV, 233—235).

Со стороны личной, субъективной чувствительности Одиссей, очевидно, нисколько не уступал самому психически развитому и тонконервному человеку наших дней. Вообще, все нравственные чувства и сердечные движения, доступные нам, были так же доступны гомеровским героям, и если, однако, лучшие из них со спокойною совестью совершали такие дела, которые для нас теперь морально невозможны, то это происходило, конечно, не от недостатка у них личной нравственности. Эта личная нравственность у них та же самая, как и у нас. В чем же тут разница и откуда эта перемена; почему добродетельные, мудрые и чувствительные люди гомерической эпохи считали позволительным и похвальным вешать легкомысленных служанок, как дроздов, и крошить недостойных слуг на корм собакам, тогда как ныне такие поступки могут совершаться только маниаками или прирожденными преступниками? Рассуждая отвлеченно, можно было бы предположить, что у людей той далекой эпохи хотя были добрые душевные чувства и движения, но не было добрых принципов и правил, а потому и у лучшего человека рядом с тончайшими нравственными аффектами могли беспрепятственно проявляться порывы дикого зверства, именно по причине эмпирического характера нравственности, по причине отсутствия формального критерия между должным и недолжным. Но на самом деле такого формального недостатка в античном миросозерцании мы не находим.

Древние люди так же, как и мы, не только имели в себе фактически добрые и злые природные свойства, но также различали принципиально добро от зла и признавали, что первому должно отдавать безусловное предпочтение. В тех же Гомеровых поэмах, поражающих нас иногда своими этическими варваризмами, понятие морального долга выступает с полною ясностью. Конечно, образ мыслей и выражения Пенелопы и Канта не совсем совпадают между собою, тем не менее в следующих, например, словах Одиссеевой жены мы встречаем решительное утверждение нравственного добра как принципа вечного, необходимого и всеобщего:

...Ненадолго нам жизнь достается на свете;
Кто здесь и сам без любви и в поступках любви не являет,
Тот ненавистен, пока на земле он живет, и желают
Зла ему люди; от них поносим он нещадно и мертвый;
Кто ж — беспорочный душой, и в поступках своих беспорочен, —
Имя его, с похвалой по земле разносимое, славят
Все племена и народы, *все* добрым его величают.
(XIX, 328—334).

Но если *форма* нравственного сознания, именно безусловная обязательность добра и безусловная непозволительность зла, была в уме древних та же самая, как и в нашем, то, может быть, важная разница между ими и нами в нравственной оценке одних и тех же поступков происходит от изменения в самом *содержании* нравственного идеала? Что благодаря Евангелию наш идеал добродетели и святости гораздо выше и шире гомеровского — это не подлежит сомнению. Но так же несомненно и то, что самый совершенный этический идеал, принимаемый только отвлеченно-теоретически, не производит никакого изменения не только в жизни, но и в нравственном *сознании* людей, нисколько не возвышает их мерила для оценки своих и чужих поступков.

Американские плантаторы, принадлежа к христианскому вероисповеданию, тем самым стояли под знаменем самого высокого нравственного идеала; и, однако, они не только на деле относились к своим черным невольникам вообще не лучше, чем язычник Одиссей к своим неверным слугам, но и считали себя в этом (подобно ему же) совершенно правыми; следовательно, не только их дела, но и их нравственное сознание оставалось не затронутым тою высшею правдою, которую они отвлеченно-теоретически признавали.

В «Очерках из истории Тамбовского края» И. И. Дубасова рассказывается о подвигах елатомского помещика К-рова, процветавшего в сороковых годах настоящего столетия. Кроме того, что многие крестьяне (особенно дети) были им замучены до смерти, следствием обнаружено, что в имении К-рова не было ни одного неизбитого крестьянина и ни одной крепостной девушки непоруганной. Но важны не эти «злоупотребления», а отношение к ним общественной среды. На повальном обыске в Елатомском уезде большинство дворян отозвалось о К-рове, что он «истинно благородный человек». Иные к этому прибавляли: «К-ров — истинный христианин и исполняет все христианские обряды». А предводитель дворянства писал гу-

бернатору: «Весь уезд встревожен по случаю *бедствий* господина К-рова». Дело кончилось тем, что «истинный христианин» был освобожден от уголовной ответственности, и елатомское дворянство успокоилось. (Очерки из ист<ории> Тамб<овского> края, исслед<ование> И. И. Дубасова, вып. I, Тамбов, 1890, стр. 162—167.) Таким же сочувствием в своей среде пользовался другой, еще более знаменитый тамбовский помещик, кн. Ю. Н. Г-н, про которого, однако, не без основания писали шефу жандармов: «И сами животные при встрече с Ю. Н-чем инстинктивно прятались куда попало». (Там же, стр. 62.)

Между героем Гомера и героями г. Дубасова прошло около трех тысяч лет исторического развития, но никакой существенной и прочной перемены в жизни и нравственном сознании людей не совершилось. Те же бесчеловечные отношения, которые одобрялись в гомерическую эпоху древними эллинами, они же считались дозволительными и у американских и русских рабовладельцев в первой половине XIX века. И если теперь эти отношения нас возмущают, то это повышение этических требований произошло не в те три тысячелетия, а лишь в три последние *десятилетия* (для нас и американцев, а для Западной Европы несколькими десятилетиями раньше). Что же случилось в это недавнее время, что произвело в столь короткий срок такую перемену, какой не могли совершить долгие века исторического развития? Явилась ли в наши дни какая-нибудь новая нравственная идея, новый, более высокий нравственный идеал?

Ничего такого не было и быть не могло, потому что идеала более высокого, чем тот, который открылся осьмнадцать веков тому назад, придумать нельзя. Этот идеал был известен «истинным христианам» американских штатов и русских губерний. Никакой новой идеи по этой части они узнать не могли; но они испытали новый факт. То, чего идея, ограниченная индивидуальною сферой, личною нравственностью, не могла сделать в течение тысячелетий, она сделала в несколько лет, когда воплотилась в *государственной силе* и стала *общим делом.* При весьма различных исторических условиях и в Америке, и в России *государство* решило положить конец слишком грубому нарушению христианской — Божьей и человеческой — правды в общественном строе. В Америке это было достигнуто ценою крови, страшною междоусобною войною, у нас — мирным правительственным действием. Наше мудрое и гуманное правительство решилось пере-

нести основные требования справедливости и человеколюбия (предполагаемые высшим идеалом, хотя и не исчерпывающие его) из тесных и шатких пределов субъективного чувства на широкую и твердую почву объективной действительности,— превратить их в общий и обязательный закон жизни. И вот мы видим, что этот внешний государственный акт сразу поднимает у нас уровень внутреннего нравственного сознания, т. е. делает то, чего не могли сделать тысячелетия моральной проповеди. Благодаря внешнему стеснению, зверские инстинкты из актуального состояния должны были перейти в потенциальное, от неупражнения постепенно атрофировались и у большинства исчезли и перестали передаваться следующим поколениям. Теперь даже люди, откровенно вздыхающие по крепостном праве, делают искренние оговорки относительно «злоупотреблений», тогда как эти самые злоупотребления сорок лет тому назад признавались совместными с «истинным благородством» и даже с «истинным христианством». А между тем нет никакого основания думать, чтобы тогдашние отцы были сами по себе хуже нынешних сыновей.

Нравственная природа человека в своих внутренних субъективных основах неизменна. Так же и относительное число добрых и злых людей не изменяется: едва ли кто решится утверждать, что теперь на свете праведников больше, чем было несколько веков или тысячелетий тому назад. Несомненно, наконец, и то, что высочайшие этические идеи и идеалы сами по себе, отвлеченно взятые, никакого прочного улучшения в жизни и нравственном сознании не производят. Те зверства, которые добродетельный язычник Гомеровой поэмы совершал с одобрения своей общественной среды, совершались и через три тысячи лет после него рабовладельцами-христианами также с одобрения их общественной среды, несмотря на происшедшее между тем возвышение индивидуально-нравственного идеала. А теперь подобные поступки возможны только для маниаков и преступников. И произошел этот внезапный прогресс только потому, что государственная сила вдохновилась нравственным принципом и превратила его в объективный закон жизни.

Вот огромный и неопровержимый факт, доказывающий, как могуча и благотворна может быть нравственность, когда она объективируется и становится общим делом.

ВОПРОС О «САМОЧИННОМ УМСТВОВАНИИ»

Л. Тихомиров. Духовенство и общество в современном религиозном движении. М., 1892.

Вопрос этот, поставленный ныне на очередь самобытным развитием русского сознания, имеет уже свою историю. Почва для его возникновения в нашей литературе была подготовлена профессором Владиславлевым, который в своей *философии о рангах* установил принцип чинопостепенности в значении истины всех истин. Но проф. Владиславлев, как настоящий Гегель здешних мест, возвел только на высоту логической формулы то действительное сознание, которое господствовало в чиновном мире Коломны и Песков; из этой общей формулы он не делал никаких определенных выводов сокрушительного свойства. Переход в область «конкретного» был совершен недавно мыслителем того же направления, но другого темперамента,— именно, г. Д. Щегловым, который жестоко обличал разных вольнодумных литераторов, в особенности Гоголя, Достоевского и Льва Толстого, за то, что «не по чину берут»: будучи людьми совершенно партикулярными, они не довольствуются тем, что своими «мерзкими» романами вводят в соблазн даже генералов и высших духовных особ, но дерзают еще вмешиваться в вопросы государственные и религиозные, выступая какими-то пророками и учителями. Обличения г. Щеглова были сокрушительны, но несколько односторонни: им подвергались безнравственные романисты да еще почему-то лица, которые непочтительно отзывались о собственных произведениях г. Щеглова. Между тем настоящая всесторонняя постановка нашего вопроса уже была (как и многое другое) художественно провидена покойным Салтыковым. В его «Пошехонской старине» кто-то утверждает, что особы, достигающие высшего духовного сана, обязаны будто бы проклинать «всех партикулярных вообще». Я не знаю, какого сана достиг г. Лев Тихомиров, но во всяком случае ему принадлежит заслуга вполне

серьезного и пространно мотивированного применения того принципа, который мимоходом был предуказан нашим Щедриным. «Все партикулярные вообще должны быть прокляты за *самочинное умствование»,* — вот идея г. Л. Тихомирова. Частные люди неспособны сами по себе, внутреннею работою своего духа, достигать истины и добра, а должны безусловно подчиниться в этом отношении руководству «законных пастырей», или «пойти на выучку к духовенству», как выражается г. Тихомиров. Только духовенство обладает истиной, «знает веру» и носит в себе вековую церковную мудрость — оно одно только составляет саму церковь in concreto. «Нашему образованному обществу, — говорит г. Тихомиров, — нужно поэтому искать помощи *извне* (курсив его), самостоятельно, добровольно подчинившись оздоравливающему влиянию церкви, или, говоря конкретнее, — *духовенства»* (курсив его)[1]. А так как «наше образованное общество» ищет религиозной истины помимо официального руководства, так как оно предается «самовольной и самочинной работе духа» и стремится «умствовать» вместо того, чтобы просто и «скромно подчиниться», — то г. Тихомиров и подвергает его безусловному осуждению, безо всяких даже смягчающих обстоятельств. Он проклинает уже не одних известных романистов, как его предшественник г. Д. Щеглов, а прямо — всех партикулярных вообще, без различия профессий и убеждений. Он осуждает «современное религиозное движение» не за то, что выдвинутые им идеи *ложны по своему содержанию* (этого содержания *он не касается ни одним словом),* а единственно только за то, что в нем проявляется самостоятельная работа духа, а не простое подчинение официальному авторитету. Не упоминая ни единым словом о существенном содержании религии вообще и христианства в особенности, г. Тихомиров определяет религию с внешней и случайной стороны, как *искание знамений* (по евангельскому выражению) или (по его собственному выражению) как подчинение Богу в том (внешнем) проявлении, «какое угодно было Ему дать» или в котором Ему «угодно было Самому показать Себя»; а такое проявление дано именно в духовенстве, как уверен г. Тихомиров. Вот его слова: «Для восстановления правильного развития нашему обществу необходимо *воспитание чувства веры* и, стало быть, отрешение от умствований, от глубоко ошибочной привычки *рассудком* само-

[1] «Русское обозрение», № 9, стр. 239.

чинно искать религиозной истины. Первый акт стремления к культуре чувства *веры* есть скромное обращение за *научением* туда, где Богу угодно было Самому показать Себя, т. е. в церковь (какую?), к духовенству, которому вверено *научение*»[1]. Выходит так: человек, у которого еще нет настоящей веры, который нуждается еще в воспитании чувства веры, должен прежде всего обратиться к духовенству, потому что в нем Бог Сам показал Себя; значит, сначала нужно поверить в духовенство, а потом уже от него получить и веру в Бога. Но г. Тихомирову следовало бы показать, по какому чувству и вообще на каких если не логических, то психологических и нравственных основаниях человек, не верящий или плохо верящий в Бога, может серьезно и искренно поверить в божественный характер духовенства, и притом именно этого определенного? Вместо того, чтобы как-нибудь разъяснить эту несообразность, к которой привело его собственное самочинное умствование, он предпочитает изливать свое негодование на всякое умствование вообще, на всякое «партикулярное» рассуждение о религиозных предметах. «В истории воссоединения образованного общества к христианству (?),— говорит он,— учительство мирян почти заслоняет церковь[2]. Миссионерами общества с самого начала являются журналисты, романисты, «вольные пророки». Это ненормальное явление доходит до таких размеров, что в религиозных спорах иного интеллигентного кружка не услышишь других ссылок, как на Хомякова, Достоевского, Леонтьева, Соловьева и т. д. Словно они имеют хотя тень церковного авторитета!»[3]. Что значит это восклицание? Если, как надо надеяться, эти «интеллигентные» беседы происходили не в городской больнице св. Пантелеймона, то, конечно, никто из собеседников не приписывал названным писателям собственно церковного, иерархического авторитета. Значит, г. Тихомиров негодует на то, что миряне в частных разговорах о религиозных предметах ссылаются на мнения светских писателей. Это очень строго. Через страницу г. Тихомиров проявляет еще бóльшую строгость: он осуждает даже простое чтение этих писателей: «Общество читает гг. Достоевских[4] и Соловьевых, а о. Климента даже не знает». Но как же

---

[1] Там же; курсивы — г. Тихомирова.

[2] Значит, миряне — вне церкви?

[3] «Р<усское> о<бозрение>», стр. 225.

[4] Это множественное число для *господ* Достоевских очень мило под пером единственного Льва Тихомирова!

быть обществу: ведь о. Климент Зедергольм, как известно и г. Тихомирову, никаких сочинений не оставил. Строгость строгостью — однако, нельзя же требовать от людей, чтобы они читали только тех авторов, которые никогда ничего не писали!

Если бы г. Тихомиров рассуждал не «от своего чрева», как говорят семинаристы, а добросовестно ознакомился с относящимися к делу историческими фактами, то он увидал бы, что вопрос решается вовсе не так просто и легко. На первый раз, для примера, укажу ему некоторые характеристичные факты, о которых, как известно, сообщил не так давно в нашей печати покойный Н. П. Гиляров-Платонов. Дело касается ближайшим образом митрополита московского Платона, но Гиляров начинает издалека — с прежней полемики между старообрядцами и духовенством. «Эпоху в этом отношении, — пишет он, — составили *Поморские Ответы*[1]. С неумолимою логикою, шаг за шагом разобраны в них главнейшие пункты разногласия, и хронологическим перечнем свидетельств доказывалось, что древность на стороне раскола. Силу особенную *Поморским Ответам* дали притом фальсификации Питирима[2], который в своей *Пращице* не стесняясь ссылался на сфабрикованные *Деяния Собора против Мартына Армянина* и на *Феогностов Требник*. Подложность той и другой рукописи доказана в *Поморских Ответах* и исторически, и филологически.

Позиция православными полемиками, — продолжает Гиляров-Платонов, — была таким образом потеряна. Ссылаться на древность стало им до времени невозможно. Оружие, приготовленное в виде *Деяний на Мартына* и *Феогностова Требника,* переломилось в их руках. Они приняли новое положение. «Древне ли, ново ли — это до веры не касается». С этой точки зрения и в кротком, примирительном духе была написана книга митрополита Платона *Увещание Вселенской Церкви ко всем отлучившимся ея.* На эту книгу отвечал старообрядческий (поповщинский) инок Никодим сочинением *О преданиях церковных,* где священными авторитетами доказывал, что обряды вовсе не безразличны.

Рукопись, столь убедительная с точки зрения раскола и столь затруднительная для православного увещателя,

---

[1] Сочинение известного старообрядческого учителя Денисова.

[2] Нижегородский епископ при Петре В<еликом>, с особым усердием боровшийся против раскола.

была поднесена митрополиту Платону. Общий смысл ее выходил таков: вот, ваше высокопреосвященство, вы говорите, что все равно, а по вашим же книгам не все равно. Мы судили на основаниях, вами же признаваемых. Как же быть и чему верить?

Прочел митрополит Платон книгу, почувствовал ее жало и на первом ее листе, перед заглавием, начертал:

«Церкви Христовой пастырю, и самому просвещенному, невозможно иметь с раскольниками прение и их в заблуждении убедить. Ибо в прениях с обеих сторон должно быть едино начало или основание, на котором бы утверждались все доказательства. Но ежели у одной стороны начало будет иное, а у другой другое, то согласиться никогда будет невозможно. *Богопросвещенный христианский богослов для утверждения всех истин веры Христовой не иное признает начало, как едино слово Божие, или писания Ветхого и Нового Завета;* а раскольник кроме сего начала, которое и мало уважает, ибо мало понимает, признает еще за равносильные слову Божию начала и всякие правила соборов, и всякие писания церковных учителей, и всякие повести, в книгах церковных обретаемые, да еще их и более уважает, нежели слово Божие, ибо они для него понятнее. Но как и правила соборов или относились к тем временам, или писаны по пристрастию и непросвещенному невежеству, и в писаниях церковных учителей много погрешительного, и с самими собою и с словом Божиим несогласного, а в повестях и зело много басней, небылиц и безместностей,— то и следовало бы правила и отцов и повести не иначе принять, как когда они согласны с словом Божиим и служат тому объяснением. Но раскольник сего не приемлет и почитает хулою, когда бы ему открыть, что соборы или отцы в иных мнениях погрешили, а повести многие невероятны. «Как,— воскликнет он,— отцы святые погрешили? Да мы их святыми почитаем, они чудеса творили, их писания суть богодухновенны». Что на сие богослов? Легко может возразить, но не посмеет, дабы не только раскольников, но и своих малосмысленных не соблазнить и не сделать зла горшего. «Вот,— провозгласят,— отцов святых не почитает, соборы отвергает, повестям церковным смеется!» Итак, богослов богопросвещенный молчи, а раскольникври — и других глупых удобно к себе склоняй».

Как же полагает г. Тихомиров: «знал веру» митрополит Платон или не знал? И в том и в другом случае взгляд нашего автора обличается во лжи. Если митропо-

лит знал веру и правильно судил о значении слова Божия, то сам г. Тихомиров, не считающий священное писание единственным и самодовлеющим критерием религиозной истины, должен быть отнесен если не к «врущим» раскольникам, то к «малосмысленным» и «глупым», удобно склоняемым ко всякому «вранью». Если же г. Тихомиров вздумает признать, что митрополит Платон ошибался, то, значит, уже не нужно подчиняться законным пастырям и даже архипастырям *как таковым,* а нужно обращаться за научением только к тем из них, которые согласны с г. Тихомировым,— но тогда уже не духовенство, а этот светский писатель, сам г. Л. Тихомиров, окажется «тем проявлением, в котором Богу угодно было показать Себя».— Если же *конкретное* духовенство заменить *абстрактным* «учением церкви», то это будет только осложнением, а не решением задачи. Ибо от кого же узнать истинное учение церкви по тому или другому предмету? От «законных пастырей»? — Но вот, оказывается, они могут заблуждаться.— Разобрать самим? — Но это, во-первых, было бы узаконением «самочинного умствования», прямым отрицанием взгляда г. Тихомирова, а во-вторых, не давало бы практического исхода. Ибо если мы, вместе с митрополитом Платоном, станем искать критерия истинного учения в слове Божием, а г. Тихомиров, вместе с иноком Никодимом, — в разных «баснях, небылицах и безместностях»,— то кто же по праву нас рассудит?

Мнение г. Тихомирова, будто вообще духовенство имеет исключительную привилегию «знать веру» и быть «носителем вековой церковной мудрости»,— не только разрушает само себя, но и прямо обличается известным заявлением восточных патриархов, которые в 1848 г. соборне писали: «у нас (т. е. в православии) хранитель религии (ὑπερασπιστὴς τῆς θρησκείας) есть самое тело церкви, т. е. самый народ». Послание, где находятся эти слова, подписано четырьмя патриархами и 29 митрополитами их синодов. Кроме своей авторитетности, это заявление совершенно согласно и с историческою истиной, ибо известны целые эпохи, когда сама восточная иерархия впадала в ересь (напр<имер>, монофелитскую в VII веке, иконоборческую — в VIII-м), так что поневоле приходилось признать мирян за хранителей религии.

Впрочем, г. Тихомиров, очевидно, сам плохо верит в то, что говорит. Заявляя, с одной стороны, что Самому Богу угодно было показать Себя в духовенстве, он, с другой стороны, присоединяется к опасениям проф. Кояло-

вича, как бы в наше духовенство при измененных внешних порядках не проникли разные неправославные и даже нехристианские воззрения, приемы действия и привычки,— а все свои рассуждения г. Тихомиров заканчивает таким сомнением: «Сохранит ли само духовенство в отношении шатающихся свое твердое положение, безо всяких недозволительных уступок и компромиссов?» Сам этот вопрос есть явный и недозволительный компромисс между верою (в духовенство) и шатанием. Умствования г. Тихомирова, несогласные с церковными авторитетами, оказываются несогласны и сами с собою.

«Самочинное умствование» есть, конечно, великий грех, но самочинное умствование г. Тихомирова вполне искупило свой грех тем, что само себя уничтожило.

ИЗ ВОПРОСОВ КУЛЬТУРЫ

<1>
Ю. Ф. САМАРИН В ПИСЬМЕ К БАРОНЕССЕ Э. Ф. РАДЕН

Экономическая сторона народной жизни начинает в последнее время выдвигаться на первый план даже в исторической науке. Такое направление имеет свои законные причины. Не нужно только во имя реализма отступать от реальной истины и рассматривать экономическую сферу как что-то самоопределяющееся и самодовлеющее. Это будет какая-то совершенно неуместная и несостоятельная метафизика, а не положительная и живая наука. Если жизнь единичного человека нельзя привести к одному экономическому знаменателю, то тем менее это возможно для человека собирательного — народа, общества. В отвлечении ума можно отделить задачу о материальном обеспечении народной жизни от вопроса о внутренних свойствах и формальных условиях этой жизни, отделить факт существования от того, что в нем содержится; но в действительности не бывает и не может быть такого разделения, и экономические отношения никогда не существуют — an und für sich, а всегда находятся в многосторонней зависимости от других факторов и условий не одного только материального порядка.

I

Лет десять тому назад мне случилось побывать в стародубских посадах Воронке, Еленке и т. д. и собственными глазами убедиться в факте, о котором прежде слыхал и читал, — в факте неизмеримого экономического превосходства старообрядческих поселений над окружающими их православными. Приписывать это преимущество специальному религиозному различию нет никакой возможности. Самый проницательный и изобретательный ум наверное не отыщет в сугубой аллилуйи, в двоеперстии и других старообрядческих «догматах» ничего такого, что

способствовало бы подъему человеческой деятельности вообще и экономической в частности. К тому же не одни черниговские старообрядцы, а точно так же и кавказские молокане и таврические духоборцы отличаются своим благосостоянием. Если, таким образом, крайние ритуалисты, с одной стороны, религиозные рационалисты и мистики — с другой, обнаруживают одно и то же преимущество, то, очевидно, дело не в различии верований, а в чем-нибудь общем для них всех. Таким общим обстоятельством на первый взгляд представляется то, что все эти религиозные союзы подвергались преследованиям. Едва ли, однако, можно утверждать, что гонения сами по себе поднимают благосостояние гонимых. Тогда нам, православным, оставалось бы, пожалуй, только вздыхать и томиться желанием скорейшего наступления времен антихриста. Такое мнение столько же печально, сколько и неосновательно. Известны в истории случаи, когда гонения причиняли гонимым полное материальное разорение и душевную пагубу, доводя их даже до коллективного самоубийства. Да и упомянутые нами религиозные общины достигли экономического благосостояния лишь тогда, когда гонения ослабели.

Несомненная польза гонений для гонимых состоит не в злостраданиях, которым они подвергаются, а в необходимости для них отстаивать себя собственными внутренними силами, жить своим умом и своим нравственным подвигом. Полезны не гонения, а самозащита, не внешняя сторона, а внутренняя свобода от принудительного охранения, которое стесняет и атрофирует духовные силы. Но эта польза всего справедливее и вернее приобретается при всеобщей веротерпимости, когда каждое верование должно в свободной борьбе отстаивать себя против всех. Такое положение всего выгоднее, конечно, для истины, тогда как принудительное господство истины отдает гонимым заблуждениям все преимущества духовной самостоятельности и самодеятельности.

В последнее время в нашей литературе стали много толковать о религии люди, дорожащие религiозною истиною только как готовою (хотя бы и не совсем мягкою) подушкою для успокоения их утомленных от всякого шатания голов. Внутреннее содержание православного христианства для них неинтересно, а вытекающие из него нравственные задачи и требования отвергаются ими с ожесточением: для них важен только внешний факт и внешнее ему подчинение. Было бы грубою ошибкой

эту плохую и бессильную пародию на ислам принимать за религиозный идеал православного русского народа. Этот народ несомненно способен к религиозной *жизни,* а не к одному только религиозному подчинению. И если его духовная жизненность проявлялась до сих пор главным образом на почве заблуждения, то тем желательнее, чтобы она проявилась полнее на почве истины. Еще со времен старого Гераклита известно, что жизнь на земле есть борьба, но «господствующей» истине не приходится бороться и, следовательно, жить; она может только почивать в благоденствии. Между тем область религиозных верований есть самая глубокая и основная сфера жизни, и если она атрофирована, если здесь, в этом своем духовном центре, человеческие силы лишены необходимых условий здоровой самодеятельности и саморазвития, то они не будут действовать и развиваться и в других сферах.

Принудительно обеспеченная неподвижность и однообразие в религиозной области, подавляя внутреннюю духовную энергию, отнимая у людей в самом важном деле умственный почин и удерживая их в страдательном, стадном состоянии, неизбежно отражаются и во внешней жизни, приводят к застою культуры и к экономической беспомощности. Судьба Индии и Византии, настоящее положение мусульманского мира и недавнее прошлое Пиринейского полуострова и Южной Америки дают достаточное историческое подтверждение этой истине, которая для всех беспристрастных людей давно сделалась азбучною.

II

Путь внешнего вынужденного подчинения в области веры вместо внутренней самодеятельности в ней,— этот путь упадка и смерти для народов, вышедших из детского возраста, был бы для России тем более противоестественным, что исповедуемая большинством русского народа православная религия вовсе не заключает в себе той внешней, бесспорной и, так сказать, осязательной определенности, при которой только принцип внешнего подчинения может быть логически установлен и последовательно применяем. Весьма интересно то, что говорил об этом самый проницательный и рассудительный из славянофилов, Ю. Ф. Самарин, в одном из своих писем к баронессе Э. Ф. Раден, которое недавно напечатано в Москве (см. «Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессою Э. Ф. Раден,

1861—1876. М., 1893 г.). То, что автор «Окраин России» и «Писем об иезуитах» говорит в этом письме, написанном 23 года тому назад (21-го января 1870 г.), интересно и значительно само по себе, но опубликование этих рассуждений именно теперь было в высшей степени своевременно и целесообразно ввиду нынешнего резкого проявления в нашей литературе упомянутой дурной тенденции. С этой стороны Самарина будет так же трудно опровергнуть, как и заподозрить его в каких-нибудь западных пристрастиях.

Привожу бóльшую часть этого замечательного письма, прилагая к своему переводу французский подлинник[1].

---

[1] Il y a dans votre dernière lettre un passage sur lequel je voudrais fixer votre attention: «Croyez-vous que Хомяков, fils et champion d'une église *visible* et *infaillible*, aurait pu etc.». — Ce n'est pas une réfutation que je vous offre, c'est une analyse des deux expressions soulignées. Savez-vous, pourquoi vous les repoussez comme l'opposé de votre profession de foi? C'est que vous et tous les protestants établissez entre elle une relation qui n'existe pas. Rien de ce qui est *visible* dans l'Eglise n'est *infaillible* par soi-même (an sich) et rien de ce qui dans l'Eglise est *infaillible* ne se distingue à *la vue*. Pour plus de clarté, j'essayerai de m'expliquer autrement: ce qui révolte à juste titre vos instincts de liberté chrétienne, c'est le *signe extérieur*, quel qu'il soit, comme indice permanent attaché à toute manifestation de l'infaillibilité ou comme criterium du vrai. Vous avez le sentiment (et c'est à mes yeux le grand mérite du protestantisme) que tout signe extérieur peut être confisqué ou falsifié au profit de l'erreur. Votre conscience vous dit que notre Seigneur nous demande non-seulement plus, mais *tout autre chose* qu'un acte de soumission ou d'adhésion extérieure à un drapeau, à un chef, à une assemblée, voire même à un livre. Encore une fois, en ceci vous êtes dans le vrai, et vous êtes de l'Eglise sans vous en douter. Abstraction faite du signe, auquel on la suppose enchaînée, qu'est-ce que l'infaillibilité? C'est le sens intime du vrai, toujours identique à lui même, comme vertu permanente à l'état latent ou actif. Nier cette vertu serait reconnaître que les portes de l'enfer pourraient prévaloir sur l'Eglise de Dieu ou en d'autres termes livrer au hazard l'avenir de l'humanité chrétienne.

Le mot «actif» implique la faculté de sa manifester d'une manière quelconque, et je doute qu'elle en ce sens faire ombrage à la liberté. Les paroles de l'Ecriture: «l'Esprit de Dieu sauffle au il veut» ne signifient pas qu'il n'est luimême qu' à la condition de ne pas se manifester; elles ne signifient pas non-plus que toute chose accessible aux sens est au même degré une manifestation directe de l'Esprit; elles signifient au contraire, que l'Esprit se manifeste et qu'il le fait en toute liberté — ou autrement, que toute forme, toute action, toute parole peut à son choix lui servir d'organe. Pourquoi donc, pour en revenir à l'Eglise, supposerions-nous qu'elle ne puisse etre qu'invisible, c'est à dire privée de la faculté de se manifester, ou liée dans l'exercice de cette faculté à *une* forme palpable et visible à l'exclusion de toute autre? Ce sont pourtant toujours ces deux termes qui reviennent dans la question: l'Eglise comme abstraction, ou l'Eglise comme autorité reconnaissable à un signe extérieur. Vous admettez bien cependant *une* manifestation de l'Eglise comme être moral, toujours identique à lui-même ou autrement dit infaillible — une seule: c'est un choix de chroniques, de sermons, de poésies et d'épitres, auquel vous donnez le nom d'Ecriture. Pourquoi cette seule manifestation à l'exclusion de toute autre? Pourquoi l'auteur de l'Ecriture, qui n'est ni Moïse, ni St. Luc, ni

«В вашем последнем письме есть место, на котором я хотел бы остановить ваше внимание: «Думаете ли вы, что Хомяков, сын и поборник церкви *видимой* и *непогрешимой,* мог бы и т. д.» — Предлагаю вам не опровержение, но анализ двух подчеркнутых выражений. Знаете ли вы, почему вы их отвергаете как противоположность вашему исповеданию веры? Это потому, что вы и все протестанты устанавливаете между ними такое отношение, какого на самом деле не существует. Ничто из *видимого* в церкви не есть *непогрешимо* само по себе (an sich), и ничто *непогрешимое* в церкви не различается *видимым образом.* Для большей ясности попробую выразить это иначе: то, что по справедливости возмущает ваши инстинкты христианской свобо-

---

St. Paul, mais bien l'Eglise (?), aurait-il perdu la parole — le livre une fois achevé?

Je n'insiste pas sur ce côté de la question que je crois suffisamment éclaircie; mais je vous dois une explication des raisons qui me font rejeter le signe extérieur au nom de l'Eglise... On suppose, généralement, qu'entre l'Eglise latine et la nôtre il y a divergence en ce que l'une accepte comme organe de l'inspiration (?) divine la personne du successeur de St. Pierre, tandis que l'autre attribue la même vertu à l'assemblée des évêques réunis en concile Oecuménique. Il y aurait donc des deux parts accertation d'un signe extérieur en principe et divergence sur le fait. J'avoue avoir tenu longtemps à cette doctrine, mais après mûre réflexion je l'ai abandonnée. Ce qui m'a d'abord frappé, c'est que sur se terrain nous avons toujours été battus par les paristes. Une fois le principe admis, eux seuls sont conséquents, en nous offrant pour signe *une personne* dont le caractère visible n'est pas contestable. En y regardant de plus près j'ai observé que jamais l'Eglise n'avait reconnu d'avance à aucun Concile le caractère d'Oecumènicité (вселенскость). Jamais elle n'a dit: telle doctrine est vraie parce que c'est un Concile Oeucuménique qui l'a proclamée; tout au contraire ce n'est qu'après avoir reconnu la doctrine pour vraie, qu'elle a attribué à l'assamblée qui l'avait formulée, le titre de Concile Oecuménique. Au besoin je me ferai fort de prouver qu'il n'existe aucun indice juridique d'après lequel on puisse distinguer un Concile Oecumènique, comme organe de l'infaillibilité, de toute autre assemblée d'évêques. Cet indice, personne ne l'a même cherché, et à ce point de vue il est impossible de ne pas reconnaître l'immence importance du Concile de Florence. Nous le repoussons, et pourtant la solennité de la convocation, le nombre des évêques présents, l'immense majorité de ceux qui ont accepté les décisions, l'imperceptible minorité de ceux qui ont protesté, tout cela semblerait justifier ses droits à une autorité absolue. La Providence semble avoir voulu que, dans cette assemblée mémorable tous les signes extérieurs auxquels aurait pu se cramponner la faiblesse humaine, fissent défaut à la vérité et se missent au service de l'erreur.

L'Esprit de Dieu n'est pas une abstraction: il existe et se manifeste; il parle et agit — cherchez le de bonne foi, cherchez le toujours et vous le reconnaîtrez entre tous, mais si, de guerre lasse, vous espérez satisfaire, par un acte de soumission extérieure, au cri de votre conscience, qui veut que tout votre être s'imprègne de vérité, l'Esprit de Dieu vous échappera et vous vous trouverez en face d'une idole. Voilà, ce me semble, l'enseignement qui ressort de toute l'histoire de l'Eglise... (стр. 120—123).

ды,— это какой бы то ни было *внешний* знак, как пребывающее указание, связанное со всяким проявлением непогрешимости, или как критерий истины. У вас есть чувство (и в этом, на мой взгляд, великая заслуга протестантства), что всякий внешний знак можно отобрать и извратить в пользу заблуждения. Совесть ваша говорит вам, что Господь требует от нас не только большего, но *совсем иного,* нежели акт внешнего принятия или подчинения известному знамени, вождю, собранию, даже книге. Еще раз,— в этом вы правы, и принадлежите к церкви, сами того не зная. Помимо знака, с которым ее предполагают связанною, что такое непогрешимость? Это внутреннее чувство истины, всегда тождественное с собою, как сила, пребывающая в состоянии скрытом или деятельном. Отрицать эту силу значило бы признать, что врата адовы могли бы одолеть церковь Божию, или, другими словами, это значило бы предать на произвол случая будущность христианского человечества.

Слово «деятельное» предполагает способность проявляться каким-либо образом, и я сомневаюсь, чтобы в этом смысле она могла стеснять свободу. Слова Писания: «Дух Божий дышит, где хочет» не означают, чтобы он сам существовал только под условием не проявляться; они не означают также, что всякий предмет, подлежащий чувствам, есть в одинаковой степени прямое проявление духа; они означают, напротив, что дух проявляется и что он это делает со всею свободою,— или, другими словами, что всякая форма, всякое действие, всякое слово может по его избранию служить ему орудием. Почему же — возвращаясь к церкви — предположим мы, что она не может быть иною как невидимою, т. е. лишенною способности проявляться, или же, напротив, привязанною в применении этой способности к *одной* осязательной и видимой форме с исключением всякой другой? Между тем вопрос всегда сводится именно к этим двум терминам: церковь как отвлеченность или церковь как авторитет, распознаваемый по внешнему знаку. Признаете же вы, однако, *одно* произведение церкви как нравственного существа, всегда тождественного с собою, или, другими словами, непогрешимого — одно единственное, именно известный изборник летописей, проповедей, стихотворений и посланий, которому вы даете название Писания. Почему же одно это проявление с исключением всякого другого? Почему автор Писания, который не есть ни Моисей, ни св. Лука, ни св. Павел, а церковь (?), потерял бы слово, как только книга окончена?

Я не настаиваю на этой стороне вопроса, которую считаю достаточно выясненною, но я должен объяснить вам причины, заставляющие меня отвергать внешний знак во имя церкви... Предполагают вообще, что между латинскою церковью и нашею разногласие здесь состоит в том, что одна принимает за орган божественного вдохновения (?) особу преемника св. Петра, тогда как другая приписывает ту же силу совокупности епископов, соединенных во вселенский собор. Таким образом, с обеих сторон было бы признание внешнего знака в принципе и разногласие лишь относительно факта. Признаюсь, что я сам долгое время держался этого учения, но по зрелом размышлении оставил его. Что меня сначала поразило, это то, что на этой почве мы всегда побиваемы папистами. Если только допустить этот принцип,— они одни последовательны, предлагая в качестве знака определенную *личность,* видимый характер которой беспозорен. Приглядываясь ближе, я заметил, что никогда церковь не усвояла заранее никакому собору характера вселенскости. Никогда она не говорила: такое-то учение истинно, потому что его провозгласил такой-то вселенский собор; напротив, только признавши учение истинным, она усвояла формулировавшему его собранию титул вселенского. Если понадобится, я берусь доказать, что не существует никакого юридического указания, по которому можно было бы различить вселенский собор как орган непогрешимости от всякого другого собрания епископов. Этого указания — никто его даже не искал, и в этом отношении нельзя не признать огромной важности Флорентийского собора. Мы его отвергаем, и однако же торжественность сознания, число присутствовавших епископов, громадное большинство принявших постановления, исчезающее меньшинство протестовавших — все это, казалось бы, оправдывало притязания на абсолютный авторитет. Провидению как будто было угодно, чтобы в этом достопамятном собрании все внешние знаки отсутствовали у истины и поставили бы себя в услужение заблуждению.

Дух Божий не отвлеченность. Он существует и проявляется; Он говорит и действует. Ищите Его добросовестно, ищите Его всегда, и вы узнаете Его между всем (что не есть Он). Если же, в утомлении, вы возмните актом внешнего подчинения удовлетворить голосу вашей совести, которая хочет, чтобы все ваше существо прониклось истиной, Дух Божий уклонится от вас, и вы очутитесь перед каким-нибудь идолом. Вот, кажется мне, поучение, которое вытекает из всей истории церкви».

Несмотря на некоторые ошибки, происшедшие, быть может, от недосмотра, извинительного в частном письме (я отметил их вопросительными знаками), это рассуждение в общей своей связи не может быть серьезно оспариваемо, и ту дилемму, к которой оно приходит: папизм или духовная свобода,—можно обойти только путем недостойных и бесплодных сделок с совестью. Конечно, неспособность к последовательному мышлению и блаженное неведение истории и действительности могут спасать «ревнителей благочестия» от этой дилеммы, как и от всех прочих «вопросов»[1].

III

При отсутствии внешних постоянных и непреложных признаков, по которым можно было бы различить истину от заблуждения, человек, а также и народ, стремящийся к истине, должен собственною деятельностью, собственным нравственным и умственным трудом добывать и отстаивать истину, которая становится таким образом живою и плодотворною. Только про такую сказано: «познайте истину, и истина освободит вас». В этом духовном процессе человек перестает быть страдательным явлением природы, становится самостоятельным деятелем, получает силу и власть над внешними стихиями мира, от которых зависит его материальное благосостояние.

Прогресс человечества прямо определяется степенью подчинения ему внешней природы, а это подчинение зависит от силы его духовной самодеятельности. Природа не может покориться человеку, если сам человек рабски относится к социальным фактам.

При самых неблагоприятных условиях русский народ доказал свою способность к духовной самодеятельности. Правильное развитие этой способности было задержано сначала необходимостью черной исторической работы, а потом необходимостью западной школы,—усвоения первых начатков европейской культуры. Четверть века тому назад эта подготовительная работа казалась конченною, и для русского народа, получившего гражданскую полноправность, по-видимому, наступила пора духовного возрождения при деятельном руководстве более культур-

[1] Принимая *в принципе* вместе с Самариным один из членов этой дилеммы, именно духовную свободу, я, разумеется, не отвечаю за те односторонние применения этого принципа, которые находятся в других сочинениях Самарина и его единомышленников.

ного класса. Но вместо того, под влиянием плохо усвоенных отбросов западной истории, в нашей малообразованной среде появились и возобладали чуждые русскому народному духу и нашей христианской вере инстинкты насильничества и бесправного уравнительства. Высшая правда показала плоды этого беззакония там, где их не ожидали, но где они для всех чувствительны — в области экономической, материальной жизни.

Когда дело идет о здоровье единичного человека, только крайне плохие врачи лечат симптомы и следствия, оставляя неприкосновенными причины болезни. Такое симптоматическое и поверхностное лечение не может быть действительным и для народов. Бедствия экономические принадлежат к порядку следствий. Причины лежат в более глубокой сфере. При освобождении внутренних духовных сил нашего народа все приложится нам, а без исполнения этого первого условия здоровой жизни все внешние меры могут только замедлить неизбежный процесс упадка и разложения.

<2>

ИСТОРИЧЕСКИЙ СФИНКС

I

По поводу двадцатипятилетия Петербургского Славянского общества в газетах было воспроизведено между прочим объяснение «славянской идеи», данное известным профессором истории и деятелем этого общества. Вместе с другими славянофилами, а также публицистами «охранительной» печати «существо славянской идеи» почтенный профессор видит в православии, которое он определяет следующим образом: «Православие, как понимает его русский народ,— это отсутствие духовного единовластительства, полная веротерпимость, соединенная с уважением к чужой вере. Таковое православие не только не может служить к разобщению между отдельными славянскими племенами, но даже облегчит их объединение. Характер нашего православия состоит в полной гармонии с другими основами русской истории. Эти основы в области политической жизни — бессословность, в области хозяйственной — общинность и главным образом — общинное землевладение».— Конечно, такая форма определения: «православие — это *отсутствие»* не может считаться образцовой; конечно, связь между веротерпимостью и об-

щинным землевладением кажется несколько натянутою; конечно, лучше бы было вовсе умолчать о *славянской идее,* нежели выставить ее только затем, чтобы сейчас же подменить ее основами *русской истории,* т. е. заранее признать все прочие славянские народы безличным и безразличным материалом для русской национальности. Но, оставляя все это в стороне, можно найти в приведенной славянофильской формуле одно определенное указание, а именно, что существенный отличительный характер «православия», понимаемого не в богословском смысле, а в смысле культурно-исторического начала, есть веротерпимость и уважение к чужой вере. Что «православию» присуще такое качество (важное и превосходное, даже независимо от его предполагаемой связи с общинным землевладением),— это мы знаем уже давно от прежних славянофилов. Много красноречивых страниц в IV-м томе сочинений Аксакова посвящено развитию того положения, что православие немыслимо без религиозной свободы. К такому же заключению неизбежно приводит и указание Самарина[1] на отсутствие в православии всякого *внешнего* критерия истины.

Итак, по-видимому, мы имеем великое преимущество перед другими европейскими народами: те долгим и трудным историческим процессом доработались до принципа веротерпимости, а нам он дается даром, в силу простой принадлежности нашей к восточной половине христианского мира. Но если бы мы захотели возрадоваться этому своему превосходству, то даже в приведенных словах славянофильского оратора нашлось бы невольное указание на преждевременность подобной радости. «*Таковое* православие»,— говорит он. Значит, есть и не таковое? Каковое же? На это нам ответят другие патриоты, также ревнующие о «православии», также видящие в нем существо если не славянской, то русской идеи, и также ссылающиеся при этом на мнение русского народа. Во имя всего этого патриоты «Московских ведомостей» предлагают, например, следующий образ действий относительно неправославного населения: «Католики-поляки должны быть поставлены на всем пространстве девяти западных губерний в такое положение, чтобы они вынуждены были выселиться из края. С этою целью должно быть прежде всего воспрещено (и твердо проведено в жизнь это запрещение) — лицам неправославного веро-

---

[1] См. его письмо в предыдущем № «Вестн<ика> Европы».

исповедания не только приобретение, но и арендование земель в крае, а также управление имениями».

Здесь уж очевидно дело идет не о том «православии», которое (по словам проф. Бестужева-Рюмина) в силу присущей ему веротерпимости «не только не может служить к разобщению между отдельными славянскими племенами, но даже облегчит их объединение». Наши сокрушительные патриоты также стоят за объединение, но лишь в тамерлановском смысле. Для них единство значит уничтожение различий, и вероисповедное начало служит им только как знамя вражды и орудие истребления. Тот способ действия, который предлагается ими против католиков-поляков, предлагался и предлагается также против немцев-протестантов, против русских штундистов и раскольников, против евреев, в последнее время также против калмыков и бурят-буддистов, против татар-мусульман, наконец — даже против армян. Одним словом, нет на всем огромном протяжении Российской империи такой религиозной и национальной разновидности, которая не подлежала бы искоренению во имя тех самых высоких начал нашей веры и народности, на которые указывают ораторы Славянского общества.

II

Таким образом, под одним и тем же внушительным именем православия нам выставляют два диаметрально противоположные принципа; одинаково исключительные притязания на истинный патриотизм и на полное единомыслие с русским народом выставляются людьми, не согласными между собой в основном нравственном вопросе о том, что добро и что зло, что право и что криво. «Западники» и «либералы» могут утешиться. Упрекая их в недостатке патриотизма, наши «восточники» и «самобытники» оказываются уж чересчур богатыми: вместо одного у них целых два патриотизма, противоположных друг другу: примирительный патриотизм петербургских ораторов Славянского общества и истребительный патриотизм новомосковских публицистов. Однако и те и другие сущностью русской народности и, следовательно, вдохновляющим началом своего патриотизма признают «православие», которое, таким образом, является каким-то двуликим Янусом или, скорее, сфинксом с женским лицом

и звериными когтями. Но сфинксы бывают прочны только тогда, когда они каменные. Жизнь народа, как только она достигает некоторой сознательности, не может оставаться под тяжестью внутреннего противоречия; и если действительно наше вероисповедное начало в своем историческом явлении содержит те два противоположные элемента, которые разделили между собою идеологи славянофильства и патриоты-истребители, то для нашего национального самосознания возникает настоятельный вопрос, от решения которого в ту или другую сторону зависит все наше культурно-историческое будущее,— именно вопрос о том, что же из этих двух — существенно и что — случайно; что должно исчезнуть и что останется: звериные ли когти, или женское лицо?

Есть тут одно обстоятельство, которое на взгляд пессимиста может показаться зловещим. Несмотря на принципиальную противоположность наших двух национализмов — человечного и звериного, практически различие между ними всегда как-то стирается, и притом всегда *в пользу второго*. Как только дело из области отвлеченных формул и определений переносится на жизненную, конкретную почву и какой-нибудь определенный вопрос ставится ребром, так сейчас же человеческое лицо нашей национальной идеи начинает бледнеть, блекнуть, черты его сливаются во что-то бесформенное и туманное, и наконец оно бесследно исчезает, а от нашего сфинкса остаются одни совсем не загадочные звериные когти. Я говорю не про фактическое торжество худших патриотов над лучшими в решении практических вопросов — это могло бы быть внешнею случайностью,— нет; поглощение человеческого образа звериным совершалось и совершается внутри самих представителей славянофильской идеологии; они сами, сознательно или бессознательно, отказываются от конкретного осуществления своей идеи и становятся на сторону своих антагонистов. Кроме двух или трех старейших славянофилов, которым не пришлось покидать сферу отвлеченности,— изо всех остальных нет ни одного, который бы смел или умел довести свои лучшие принципы до конца, последовательно применить их к решению всех существенных вопросов русской жизни. Самарин, например, так широко и верно рассуждавший о духовной свободе, вместе с тем увлекался узким вероисповедным и национальным фанатизмом до такой степени,

что должен был выслушать заслуженный урок от императора Николая Павловича, прекрасно разъяснившего ему основное различие между христианским и мусульманским духом. Также Достоевский, решительнее всех славянофилов указавший в своей Пушкинской речи на универсальный всечеловеческий характер русской идеи, он же при всякой конкретной постановке национального вопроса становился выразителем самого элементарного шовинизма.

Таким образом, на деле, даже в кругу самих идеологов национализма мы не находим настоящих представителей того человечного примирительного элемента русской идеи, который выставляется в иных письмах и торжественных речах. Вытекает ли отсюда то пессимистическое заключение, что человеческое лицо нашего сфинкса есть, вообще, лишь обман воображения, а в действительности существуют только звериные лапы и ничего более? Решить этот вопрос можно только на исторической почве, но предварительно я хочу освободить его от некоторых софизмов, которыми намеренно и ненамеренно запутывают существо дела.

III

«Основанием разумно-нравственной жизни как частного человека, так и целого народа должно быть христианство, ниспосланное нам в чистейшем виде православия, создавшего святую Русь, оградившего ее во время тяжких испытаний и сросшегося с русским народом». Это ясное и решительное заявление нынешнего председателя Славянского общества послужит нам точкою опоры для обнаружения той лжи, которою наши патриоты обоих оттенков стараются прикрыть антихристианскую, а следовательно, и антиправославную сущность своих стремлений и приемов.

Христианство, как «основание разумно-нравственной жизни», обращается к человеку (а равно и к целому народу, по справедливому замечанию упомянутого оратора) с определенными требованиями, имеющими два предела: высший, максимальный предел, или абсолютный идеал, выражающийся в требовании: будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен есть; и низший, минимальный предел, совпадающий с естественным человеческим принципом справедливости: не делай другим того, чего

себе не желаешь. Степени приближения к совершенству различны и изменчивы, но закон справедливости один и тот же для всех и всегда. Абсолютный идеал существует для нас только в стремлении и процессе достижения; но справедливость должна быть реальною, осуществленною основой человеческой жизни, без которой эта жизнь не может уже иметь *никакого достоинства.* Христианский идеал, поднимая нас над простыми требованиями справедливости, тем самым предполагает эти требования как уже осуществленные. Они составляют minimum нравственности, и та жизнь или деятельность — отдельного ли человека или целого народа, — которая не достигает и этого минимального уровня, уже вовсе не имеет никакого разумно-нравственного значения, — она есть только произведение и выражение дурных звериных инстинктов, какую бы личину они на себя ни надевали.

Одно из прямых и необходимых применений общего принципа справедливости есть обязанность терпимости и уважения к чужой вере и народности. Эта обязанность совершенно независима от того, как мы субъективно относимся к содержанию чужой веры, к характеру чужой народности, как мы ценим их внутреннее достоинство; требуется уважение к чужому *праву,* а не к чужому *качеству.* Мы должны признавать за другими верованиями и народностями, каковы бы они ни были, право на существование и свободное проявление и развитие, — должны признавать не на частной и материальной основе нашего мнения о них, а на том общем и формальном основании, что мы сами безусловно требуем такого признания нашей веры и народности со стороны других. Это есть простое и прямое заключение из общего и объективного принципа справедливости: так как мы не можем желать чужого насилия над своею верою и народностью, то не должны и себе позволять такого насилия над другими. Эта элементарная истина, которую с полною ясностью высказывали первые христианские апологеты, которая была затем потеряна в средние века и с великим трудом восстановлена в новое время, опять стала в наши дни затемняться слепым движением страстей и зверских инстинктов. Утешительно только, что находятся лишь немногие вполне одичавшие люди, которые решаются прямо ее отрицать; большинство же, сохраняя некоторую стыдливость, прибегает к разным уловкам и ухищрениям лживого ума,

чтобы, не отрицая на словах принципа справедливости, на деле свести его к нулю. Некоторые из этих уловок сделались ходячими общими местами и как бы аксиомами лжепатриотической аргументации. Отметить их и разоблачить их грубо софистический характер будет, я думаю, своевременно.

IV

Первая из уловок, которыми стыдливые сторонники насилия пытаются отделаться от требования веротерпимости[1], основана на игре словами. Так как религиозную, или вероисповедную, свободу называют также свободой совести, то это позволяет подменить вопрос. Совесть есть внутреннее состояние души, а все такие состояния не подлежат внешним стеснениям; всякий имеет право верить и думать все, что хочет, пока он не проявляет своих мыслей во вне. Однако ссылающиеся на эту внутреннюю свободу духа отлично знают, что вопрос вовсе не о ней, а именно о свободе внешних проявлений, о свободе *исповедания* и *проповедания* своей веры. И так как мы сами не ограничиваемся внутреннею свободой думать что угодно в глубине своей души, а хотим также говорить и действовать сообразно тому, что признаем за истину, то точно такую же, а не иную свободу, казалось бы, должны мы допустить и для других.

Второй, менее грубый софизм, состоит также в подмене вопроса, но уже с другой стороны. Указывают на допущение различных установленных культов, и это допущение приписывают веротерпимости и выдают за настоящую религиозную свободу. Но внешнее учреждение известного культа, принадлежность к которому определяется исключительно фактическим преемством от родителей к детям, а не свободным выбором по убеждению,— такое внешнее учреждение еще не есть вера, и, следовательно, его беспрепятственное существование еще не есть свобода веры, или религиозная свобода. Субъект веры есть прежде всего живое лицо, а потом уже социальная группа или учреждение, и религиозная свобода прежде всего есть свобода для всякого индивидуального человека испо-

---

[1] Я для краткости буду говорить только о веротерпимости, ибо те же рассуждения легко применить и к правам народности.

ведовать и проповедовать то, во что он верит. Это свобода не для *учреждения* только, а и для *убеждения,* — свобода для каждого лица принадлежать или не принадлежать по собственному выбору к тому или другому из данных религиозных учреждений. *Свою* религию мы не считаем только наследственным фактом, а также и предметом живой личной веры; мы не ограничиваемся требованием, чтобы дети православных родителей имели право быть православными, а требуем еще, чтобы всякий человек, среди какого бы вероисповедания он ни был рожден, если он собственным убеждением дошел до истины православия, мог беспрепятственно к нему присоединиться, следовательно, справедливость требует и для других именно *такой* же, а не иной свободы.

Но, говорят, в-третьих, законное чувство национального самосохранения обязывает нас ограждать наше вероисповедное единство как основу и освящение единства и силы народной. Помимо того, что в этом рассуждении религия открыто признается средством для посторонних целей, а также заранее произвольно принимается, что в случае столкновения между справедливостью и национальным эгоизмом последний должен иметь верх,— помимо этого в самом предположении о такой роли вероисповедного единства есть и историческая неверность, и внутреннее противоречие. Рознь между католическою и протестантскою частями немецкого народа не помешала Германии сделаться великою нацией и могущественною державою, а принудительное подавление этой розни в Испании не помешало ей перестать быть великою нацией и могущественною державой; да и самый факт розни не всегда удается устранить принудительными мерами, как свидетельствует история русского раскола. Но главная неосновательность этого третьего аргумента состоит в том, что здесь внешний факт вероисповедного единства отделяется от внутреннего содержания самого вероисповедания. Мы исповедуем православие как чистейший вид христианства; но ведь христианство имеет определенные заповеди, и внешняя борьба с иноверием вовсе не принадлежит к их числу, как верно указывал и император Николай Павлович Ю. Самарину. Заповеди христианской религии суть заповеди справедливости и человеколюбия, и эту религию, эти заповеди защищать средствами несправедливыми и бесчеловечными было бы вопиющим

противоречием. Если действительно основание нашей народной силы есть христианство в его чистейшем виде, то успешно поддерживать и укреплять эту силу можно только соответственными ее духу, т. е. чисто христианскими средствами, а не прямо противоположными, которые внутренно ее подрывают гораздо хуже всякого внешнего раскола. Ревнующие не по разуму об охранении «православия» представляют его себе в виде какой-то *внешней вещи,* для которой решительно все равно, как и чем ее охраняют, лишь бы ей быть целой. Если я везу порученный мне казенный сундук, то, конечно, на случай нападения разбойников я должен иметь в кармане заряженный револьвер. Но естественны ли подобные же меры предосторожности, когда дело идет не о казенном сундуке, а о «чистейшем виде христианства»? Христианство вообще, а в чистейшем виде особенно, есть прежде всего духовное начало, внутренно одушевляющее людей ему причастных и удерживающее их от всяких насильственных и притеснительных действий по отношению к кому бы то ни было. Такого «чистейшего христианства», которое допускало бы для себя способы охранения, предлагаемые, например, «Московскими ведомостями», не существует и существовать не может, и, следовательно, здесь дело идет об охранении не православия, а о какой-то условной фикции этой газеты, весьма непривлекательной и никому не нужной.

Далее, принудительное охранение и распространение предполагаемой истины вменяется в нравственную обязанность властям государственным. Такая обязанность была бы возможна только при совместном существовании двух условий: во-первых, если бы охранители истины обладали непогрешимостью в рассуждении того, что внутренно согласно или несогласно с истиной, что способствует и что препятствует ее развитию, ибо без такого непогрешительного суждения может получиться вместо охранения разрушение и вместо развития подавление; а второе условие — чтобы сама охраняемая истина вообще по существу своему допускала принудительный способ охранения. А так как обоих этих условий в данном случае нет и быть не может, то, значит, и эта мнимая обязанность принудительного охранения должна быть причислена к софизмам, придуманным для того, чтобы обойти требование веротерпимости.

С тою же целью весьма обычно употребляется и другая уловка: веротерпимость смешивается с равнодушием к вере, с индифферентизмом. Несомненно, что если я верю в истину, то не могу быть равнодушным, когда ее кто-нибудь отрицает: но следует ли из этого, что я должен брать его за горло? Ревность о правде сама должна быть праведной. Способы выражения такой ревности известны: слово убеждения, исповедание и проповедание истины, если нужно — самопожертвование и мученичество. Где же тут место для насилия над другими? Принуждение вместо убеждения проистекает не от сильной веры, а от слабого ума, а иногда и от слабости самой веры или даже полного ее отсутствия. Последнему ярким примером могут служить магистраты Римской империи, которые, сами будучи совершенными скептиками в религии, тем не менее казнили христиан для охранения государственной религии.

И как в те времена общие меры преследования против христиан опирались между прочим на обвинения в исключительных преступлениях, так и теперь, за недостатком лучших аргументов, обыкновенно оправдывают нетерпимость к иноверию вообще указаниями на преступный характер некоторых особенных сект. На этот софизм уже отвечали христианские апологеты: если кто уличен в преступлении, пусть тот подвергнется законному возмездию. Некоторые секты побуждают к злодеяниям, значит — все секты не должны быть терпимы, — такое заключение столь же логично, как и следующее: некоторые люди совершают преступление, ergo — все люди должны быть казнены.

Заканчиваем этот перечень софизмов против веротерпимости еще одним последним, в котором антихристианский дух является как волк в овечьей шкуре. Соглашаются, что всякое принуждение в деле религии несправедливо, нежелательно и относительно своего прямого предмета — бесполезно: насильно стать истинно верующим никто не может. Но, говорят, принудительное утверждение православия и не имеет в виду те поколения, к которым оно применяется, его цель — благо последующих поколений, которые будут причастны истинной вере уже не по принуждению, а естественно, по факту рождения. Здесь, таким образом, одни поколения являются страдательным и безличным средством для блага других. Такой

взгляд, быть может, согласен с какою-нибудь материалистической теорией эволюции, но с христианством он несовместим безусловно. С христианской точки зрения все люди и все поколения совершенно равноценны, и одни не могут служить страдательным орудием для пользы других. Вообще же, теория, которая для предполагаемых добрых целей допускает несомненно дурные средства и которая называется на Западе макиавеллизмом, а на греческом Востоке — «богопремудрственно-коварным домостроительством», одинаково противна и русскому народному характеру, и духу Евангелия.

ЗАМЕЧАНИЯ НА ЛЕКЦИЮ П. Н. МИЛЮКОВА

В самом начале этой интересной и талантливой лекции есть одно загадочное указание, которое необходимо разъяснить. Объявив славянофильство «покойником», почтенный историк сообщает нам, что оставленное этим покойником потомство резко раскололось на *две партии,* которые совершенно разошлись между собою во взглядах на значение полученного ими наследства. «В основе старого славянофильства лежали две идеи, неразрывно связанные: идея национальности и идея ее всемирно-исторического предназначения. У *последователей школы* эти идеи разделились. Идея национальности сделалась исключительным достоянием охранительной, так сказать, *правой* группы славянофильства. Идея о всемирно-исторической роли русской национальности *возрождена была на наших глазах* другою *группою,* которую можно было бы назвать *левою* славянофильства; связь ее с славянофильством несомненна, хотя она сама и отказывается иногда причислять себя к последователям этого учения. Появление новой *фракции* вызвало, как и следовало ожидать, резкий отпор и критику со стороны легитимистов славянофильства, но и с своей стороны она не осталась у них в долгу». Несколькими строками ниже опять говорится про «споры *двух фракций* славянофильства — споры, отголоски которых мы еще встречаем в последних номерах газет и в последних книжках журналов».

Дело идет о чем-то весьма недавнем, и однако, если бы меня спросили: какая это новая фракция славянофильства, возродившая на наших глазах идею о всемирно-историческом призвании России, из кого эта фракция состоит, где и как проявляет свое существование, — мне пришлось бы отозваться совершенным незнанием. Между тем знать это я должен бы был более, чем кто-либо, потому что, как оказывается далее, эта группа, партия или фракция представляется именно мною, и то всемирно-историческое призвание России, которое, по словам лектора, выдвинуто на первый план новою «группой» славянофилов,

есть не что иное, как моя идея вселенской теократии, или осуществления христианской истины в политической и общественной жизни человечества. Когда дело идет о «группе», представляемой Данилевским и Леонтьевым, то П. Н. Милюков имеет основание ограничиться этими двумя оригинальными писателями, умалчивая о прочих, к ним примыкающих, так как всем известно, что имя этим прочим — легион и что в их распоряжении находятся многие органы большой и мелкой печати. Но что касается до «группы», исповедующей идею всемирной теократии, то почтенный лектор назвал меня одного по другой причине, именно потому, что никого кроме меня он и не мог назвать[1].

А если, таким образом, новая «группа», «партия» или «фракция», возродившая на наших глазах универсально-религиозный элемент старого славянофильства, не только представляется мною, но и состоит только из меня, то, значит, коллективное явление в нашем обществе и литературе, которому посвящена половина лекции, вовсе не существует и не существовало. Мне, конечно, может быть только лестно, что почтенный историк говорил обо мне во множественном числе, а иногда в женском роде (наприм<ер>, *она сама,* см. выше), но справедливость требует заметить, что такое произвольное превращение единичного лица в целую группу, странное само по себе, неблагоприятно отражается и на общем содержании этой в других отношениях превосходной лекции. Если «левой фракции» славянофильства вовсе нет в действительности, то нет, значит, и правой: следовательно, та несомненно существующая и весьма многочисленная группа приверженцев реакционного национализма, которую противополагает мне П. Н. Милюков, не есть фракция славянофильства, а что-нибудь другое. Отрицать внутреннюю генетическую связь между этим направлением и некоторыми основными элементами старого славянофильства я, конечно, не стану, тем более, что эта связь была мною указана и разъяснена несколько лет тому назад (см. книгу: Национальный вопрос в России, вып. II). При этом мне, как «метафизику», более внимательному к умозрительной связи идей, нежели к фактической последовательности явлений, было весьма свойственно выдвинуть на первый

[1] Я знаю у нас писателей, более или менее солидарных со мною *по частям,* но П. Н. Милюков имеет в виду не эти части, и сам я вижу raison d'être своей деятельности не в этих частях, а в их соединении.

план диалектическую нить, которая ведет от идеалов старого славянофильства к чревовещаниям новейших «патриотов», с другой стороны, мне же, как публицисту, для которого важно не то, из чего слагаются и как происходят известные явления, а то, к чему они ведут *(cui bono?)*, — необходимо было подчеркнуть тот практический результат, что славянофильство, при всех своих отвлеченных достоинствах, на деле обратилось теперь лишь в опору и украшение таких тенденций, которые я считаю не только ложными, но и пагубными для России. И когда один из немногих «легитимистов» старого славянофильства, не замечая ни практического мотива, ни диалектического характера моей критики, усмотрел в ней злобную клевету на славянофилов, то такая несправедливость нисколько меня не удивила и не обидела со стороны досточтенного Д. Ф. Самарина. Это было естественное недоразумение: он искал у меня объективной исторической фотографии дорогих ему лиц, тогда как меня интересовала только «связь вещей» (nexus rerum), идеологическая, с одной стороны, практическая — с другой. Но возражения Д. Ф. Самарина, несправедливые относительно меня, были бы вполне правильны и уместны по отношению к П. Н. Милюкову. Он ведь не метафизик и не публицист, а историк исключительно позитивного направления; следовательно, должен только изучать генезис фактов, а не предаваться диалектике идей и соображениям целей. Но *фактически* то направление, которого крайним представителем П. Н. Милюков признает Леонтьева, *вовсе не происходило* от славянофильства Хомякова и Самарина, Киреевских и Аксаковых. Назвать Леонтьева «разочарованным славянофилом» имел право автор «Метафизики в Древней Греции», но отнюдь не автор «Финансов в России при Петре Великом»[1]. Чтобы связать Леонтьева с Хомяковым и Аксаковым, нужно «смотреть в корень», а такое занятие присвоено одним метафизикам, для позитивистов же все корни, равно как и вершины, сокрыты в бездне непознаваемого. Фактически Леонтьев не был и не мог быть разочарованным славянофилом уже по тому одному, что никогда не был очарован славянофильством. Его воззрения сложились под четырьмя главными влияниями: 1) византийско-монашеского благочестия, 2) русско-государственного правоверия Каткова, 3) цер-

[1] Его указание на Данилевского, как на промежуточное звено, нисколько не изменяет положения дела, как сейчас увидим.

ковно-политического грекофильства Т. И. Филиппова и 4) теории культурно-исторических типов Данилевского. Но эта теория есть именно то, что существенно *отличает* воззрения автора «России и Европы» от славянофильства, и взята она, конечно, не у славянофилов. Этих последних Леонтьев всегда чуждался, относясь к ним с почтительным пренебрежением, как к хорошим людям, но плохим музыкантам. Неизмеримо выше их ставил он Каткова, которому предлагал поставить заживо памятник на Страстном бульваре, как нашему «государственному» Пушкину. А ведь катковский культ абсолютного государства можно опять-таки лишь диалектически, а никак не позитивно-исторически связать с славянофильством.

Когда П. Н. Милюков от себя и по-своему повторяет установленное мною родословие: Хомяков роди Данилевского, Данилевский роди Леонтьева и иже с ним,— то я, конечно, возражаю не против этого родословия, а только против его согласия с основною точкою зрения почтенного историка, насколько она мне известна. Для меня только *такие* родословия и имеют внутреннюю цену, но для историка-позитивиста, если он последователен, они должны быть так же чужды, как и родословия библейские. Нельзя допустить в частном случае такую внутреннюю генетическую связь, если не допускать той общей истины, что человеческая история, по крайней мере умственная, определяется самостоятельною идеальною причинностью, независимо от внешних фактических отношений[1].

Это соображение значительно смягчает силу того приговора, который П. Н. Милюков произносит над моими идеями: «все это сочинено и выдумано в просторной пустоте отвлеченной мысли». Какая пустота здесь разумеется, это мы узнаем из следующей характеристики: «созерцательность средневекового мистика соединяется в учении Соловьева с схоластической казуистикой опытного талмудиста. Диалектическое развитие основной мысли осложняется у него богословскими приемами аналогического толкования священных текстов. Тщетно было бы искать этих приемов в современной логике. Чтобы найти их, недостаточно даже обратиться от логики Милля к ло-

[1] Справедливость требует заметить, что, впадая в указанное противоречие, наш ученый остался верным последователем О. Конта, который также совмещал несовместимое,— с одной стороны, утверждая, что мы познаем только фактическую связь явлений, а с другой, что история управляется идеями.

гике Гегеля: надо вернуться для этого к логике Оригена Александрийского». Итак, дело идет о той широкой области религиозного мышления и действия, которая обнимает и Оригена, и талмудистов, и схоластиков, и мистиков, а может быть, и еще что-нибудь. До сих пор именно в этой области пребывали «душа и смысл» всех жизненных явлений человеческой истории. И если П. Н. Милюков отказывается от критики моих взглядов на том основании, что у нас с ним нет общей почвы, то я недоумеваю: на какую почву он сам становится, когда область религиозных идей принимает за просторную пустоту отвлеченной мысли? Во всяком случае эта почва не есть позитивно-историческая.

Сущность моих мыслей П. Н. Милюков справедливо сводит к требованию, чтобы христианство было осуществлено в общественной и политической жизни человечества. Что же, собственно, тут мною «выдумано и сочинено»: христианская вера или требование, чтобы эта вера осуществлялась на деле?

В славянофильстве заключался зародыш истинного, универсального понимания христианства. Этот зародыш, как признает и наш историк, у старых славянофилов был закрыт, а у их преемников «правой фракции» совершенно заглушен и подавлен чуждыми и прямо враждебными элементами. Его возрождение и дальнейшее развитие П. Н. Милюков приписывает мне. Не имею ничего возразить против этого исторического указания, хотя бы оно сопровождалось мифологическим возведением меня в женский род и множественное число. С другой стороны, вряд ли кто станет оспаривать утверждение нашего автора, что славянофильство конкретное, *слитное,* — умерло и не воскреснет. Умерла ли также и выделившаяся из него универсально-религиозная идея — этот вопрос, произвольно решенный П. Н. Милюковым, еще подлежит высшей инстанции.

ПОРФИРИЙ ГОЛОВЛЕВ О СВОБОДЕ И ВЕРЕ

Заметка

> Ишь ведь как пишет! ишь как языком-то вертит!.. Ни одного-то ведь слова верного нет!.. все-то он лжет! и «милый дружок маменька», и про тяготи-то мои, и про крест-то мой... ничего он этого не чувствует!..
>
> *М. Е. Салтыков*

> Со словом нужно обращаться честно...
>
> *Гоголь*

Веротерпимость, или религиозную свободу, я считаю такою же важною и насущною потребностью для современной русской жизни, какою сорок лет тому назад была потребность в освобождении крестьян. Среди множества разных дел, возникающих в нашей общественной жизни и литературе, есть в настоящее время только три существенные: дело народного образования, дело материального самосохранения народа (вопрос продовольственный и санитарный) и, наконец, дело религиозной свободы. С этим третьим связаны все нравственные задачи и вся историческая будущность России, а потому его следует считать еще более важным, чем два первые важные дела нашей жизни. Придя к такому убеждению, я считаю нужным при всяком случае обличать те лживые уловки, посредством которых противники веротерпимости (в нашей печати) стараются отстранить или задержать единственно правильное решение этого вопроса. Заметка моя «Исторический сфинкс»[1], в которой между прочим перечислены ходячие софизмы против религиозной свободы, вызвала появление нескольких новых, еще более грубых софизмов[2]. Я собирался отметить и их, как вдруг в области того же вопроса и по тому же поводу совершилось нечто, совсем выходящее из ряду вон: против веротерпимости вы-

---

[1] «Вестник Европы», июнь, 1893.

[2] В «Русск<ом> обозр<ении>» и «Моск<овских> вед<омостях>».

ступил сам господин Порфирий Головлев, более известный под именем *Иудушки.* Статья о свободе и вере, только что появившаяся в одном из здешних журналов, не подписана именем Головлева, но совокупность внутренних признаков не оставляет никакого сомнения насчет действительного автора: кому же, кроме Иудушки, может принадлежать это своеобразное, елейно-бесстыдное пустословие?[1] В сравнении с этим все измышления и кривотолкования других противников религиозной свободы, как, напр<имер>, г. Л. Тихомирова, кажутся чем-то прямодушным и добропорядочным; беспристрастный разбор их под таким впечатлением даже совершенно невозможен; отлагаю его до другого раза, а теперь прошу внимания для несравненного Иудушки.

I

ОСНОВНАЯ МЕТОДА ПУСТОСЛОВИЯ У ИУДУШКИ

Одна из главных характерных черт нашего пустослова состоит, как известно, в том, что от вопросов жизненного практического значения он отделывается отвлеченными рассуждениями, не имеющими никакого реального отношения к делу. Так, например, старуха Головлева желает знать, как ей быть с промотавшимся и спившимся старшим сыном; обращается за советом к Иудушке и слышит следующее: «если вы позволите мне, милый друг маменька, выразить мое мнение, то вот оно в двух словах: дети обязаны повиноваться родителям, слепо следовать указаниям их, покоить их в старости — вот и все. Что тáкое дети, милая маменька? Дети — это любящие существа, в которых все, начиная от них самих и кончая последней тряпкой, которую они на себе имеют,— все принадлежит родителям. Поэтому родители могут судить детей, дети же родителей — никогда. Обязанность детей — чтить, а не судить» и т. д.

Другой случай. Сын Иудушки должен заплатить проигранные им казенные деньги; в последней крайности он

[1] «Русский вестник», 1894 г., № 1, статья «Свобода и вера», с подписью В. Розанов. Под этим именем несколько лет тому назад появилась прекрасная брошюра о «месте христианства в истории», ни по содержанию, ни по положению не имеющая ничего общего с новейшим произведением Иудушки: совпадение его псевдонима с именем автора той брошюры произошло, очевидно, случайным образом.

обращается к богатому отцу за помощью, а тот ему отвечает: «У Иова, мой друг, Бог и все взял, да он не роптал, а только сказал: «Бог дал, Бог и взял — твори, Господи, волю Свою! Так-то, брат». Вот, наконец, решение вопроса о судьбе младенца, незаконно прижитого самим Иудушкой: «Я так рассуждаю, что ум дан человеку не для того, чтобы испытывать неизвестное, а для того, чтобы воздерживаться от грехов. Вот ежели я, например, чувствую плотскую немощь или смущение и призываю на помощь ум: укажи, мол, пути, как мне ту немощь побороть, — вот тогда я поступаю правильно, потому что в этих случаях ум, действительно, пользу указать может». А вот у женщин, заключает Иудушка, «насчет ума — не взыщите! Оттого и впадают они в прелюбодеяние!»

Не следует, однако, думать, что такое отношение к жизненным вопросам происходит от бескорыстной страсти к умственым упражнениям. Отвлеченным пустословием Иудушка прикрывает всегда какую-нибудь совершенно конкретную гадость. Определение детей как любящих существ ведет к тому, чтобы забрать в свои руки все имение матери; воспоминанием об Иове украшается отказ погибающему сыну в необходимых ему деньгах, а рассуждением о значении ума в борьбе против грехов подготовляется отречение от своего незаконнорожденного младенца.

Эту методу, усвоенную им в частной жизни, Иудушка всецело применяет и к литературному обсуждению вопросов общественных.

II

ПУСТОСЛОВИЕ О СВОБОДЕ ВООБЩЕ

В известной стране, где существуют законодательные и административные ограничения религиозной свободы, возникает вопрос об их справедливости и целесообразности[1]. Нужно ли сохранить эти ограничения свободы или отменить их вполне, или отчасти, или, наконец, требуется их усилить? Иудушка держится, как увидим, последнего мнения; он желал бы, чтобы существующая доля религиозной свободы была «безмерно» сокращена, но, верный

[1] Этот вопрос относительно старообрядцев поднят недавно и в «Новом времени».

своей методе, прямо такого желания не высказывает и не доказывает, а пускается в протяженно-сложенные рассуждения о вещах, относящихся к делу так же мало, как терпение Иова к полковой кассе. О реальном положении религиозной свободы, о практическом значении вопроса нет ни одного слова во всей статье. Для Иудушки, по-видимому, так же несносно говорить об этом, как и о действительных причинах несчастья, случившегося с Евпраксеюшкой.

Он начинает с уверения, что свобода вообще беспрепятственно торжествует повсюду; она все преодолевает; это идея, очевидно, торжествующая; она, бесспорно, даже господствует; но уже не творит[1]; она никого более не насыщает и не радует. «Чувство свободы было радостно, пока она была тожественна с *высвобождением,* сливалась с понятием независимости; был некоторый гнет определенный, тесный, сбросить который было великим облегчением; эпическая борьба, наполняющая собою конец прошлого и первую половину нынешнего века, вся двигалась идеей свободы в этом узком и ограниченном значении: был феодальный гнет — и было радостно высвобождение из-под него; был гнет церкви над совестью — и всякая ирония над нею давала наслаждение. Тысячи движений, из которых сложилась история за это время, движений то массовых и широких, то невидимых и индивидуальных, все были движениями, разрывавшими какую-нибудь определенную путу, какою был стеснен человек, вернее, скреплен с человечеством. И когда эти тысячи движений окончены или близки к концу, побуждение, лежавшее в основе их, правда, носит то же название, но каков его смысл и какова точная цена для человека? Оно обобщилось, стало идеей в строгом смысле и, с этим вместе, потеряло для себя какой-либо предмет; *с падением всяких пут,* что, собственно, значит свобода для человека?»[2] Что бы она ни значила с падением всяких пут, пока они не пали, идея свободы имеет очень определенное значение и предмет, — именно, она совпадает с потребностью того высвобождения из внешних пут, которое и сам Иудушка должен невольно признать желательным и радостным. Там, где нет никакого гнета и никаких пут, нет и вопроса

[1] «Русск<ий> вестн<ик>», стр. 265.
[2] «Р<усский> в<естник>», стр. 266.

о свободе; а там, где внешнее *искусственное* стеснение существует, там и свобода не есть отвлеченная «идея», а натуральная жизненная потребность. Но раз устремившись в свою сферу, т. е. в пустое место, Иудушка не скоро оттуда выйдет; ему непременно нужно поговорить об отрицательном характере свободы *вообще*. «Она испытана,— разглагольствует он,— и не то, чтобы в испытании этом оказалась горькою — этого чувства не было; но она оказалась как-то пресна, без особенного вкуса, без сколько-нибудь яркой ощутимости для человека, который, после того, как был вчера, и третьего дня, наконец, давно свободен, вдобавок к этому и сегодня свободен. После тысячелетней стесненности чувство свободы было бесконечно радостно; не оно собственно, но момент прекращения стеснения, т. е. ощущение почти физическое; после вековой свободы, когда и вчера ничего не давило меня, какую радость может дать мне то, что и сегодня меня никто не давит? Здесь нет *положительного,* что насыщало бы; только ничто не томит, не мучит,— но разве это то, что нужно человеку?»[1]

Указывать на неощутимость *прошедшего* давления в ответ на вопрос о давлении *настоящем,* толковать о чьей-то вчерашней и вековой свободе, когда дело идет о тех, которые несвободны и сегодня,— вот подлинная Иудушкина манера. Его спрашивают, нужно ли выпустить на чистый воздух людей, задыхающихся в подвале, а он в ответ: что есть чистый воздух? это есть нечто пресное, безвкусное, хотя и не горькое; в нем нет положительного, что насыщало бы; чистым воздухом никого не накормишь; разве это то, что нужно человеку и т. д.— Этакий бесстыдный пустослов!

Дальше еще лучше. Ставится вопрос: что значит свобода «для обладателя пачки процентных бумаг, гражданина мира, который в этой пачке имеет для себя условие всего положительного, и в свободе только отрицательное условие безграничной широты употребления этих бумаг»[2]. Когда речь идет о веротерпимости, при чем тут процентные бумаги? Очевидно, в порыве пустословия навернулись они на язык — как у лейтенанта Анучкина «гранитные деревца» — он и сболтнул.

---

[1] Там же.

[2] «Р<усский> в<естник>», стр. 267.

III

ИУДУШКА ОТКРЫВАЕТ СВОЮ ВЕРУ

Вглядываясь в серый туман Иудушкина пустословия, с трудом различаешь наконец нечто вроде мыслей. Во-первых, Иудушка утверждает, что только вера имеет право на свободу: «только поверив, я могу требовать некоторой свободы»[1]. Положим так: поскольку дело идет о свободе исповедания и проповедания, само собою понятно, что кому нечего исповедовать и проповедовать, тот и в свободе для этого не нуждается. Но если факт веры дает право на свободу, то при множестве разных существующих вер каждая из них будет иметь одинаковое право со всеми, что и называется веротерпимостью. А ее-то именно Иудушке и не хочется допустить, и вот что он начинает плести: «Никем не замечено было, что смысл свободы есть собственно субъективный и она не может быть понимаема в смысле требования универсального... Свобода в универсальном смысле, как требование ее для всего, став сознанием каждого индивидуального существа, не означала бы здесь ничего, кроме отрицания им в себе самом значения; только не веруя более ни во что, можно требовать для всего свободы... И как я, всякий субъект может сохранять веру в истинность своего содержания, не требуя *для него* свободы жизни, движения, распространения,— и *ограничений для всего,* что этому мешает, хотя оно так же жило по своим особым законам; но я, живущий, в эти законы заглянуть *не могу, — и не должен,* насколько я верю и хочу жить»[2].

Итак, свобода только *для себя* и ограничения для всего прочего. Теперь, по крайней мере, ясно, какой веры держится сам Иудушка. Вопреки своему собственному утверждению, он дал нам возможность заглянуть в закон его жизни. Нового, правда, мы там ничего не найдем. Это тот же самый закон, которому следовал в своей жизни африканский дикарь, говоривший миссионеру: «когда у меня уведут жен и коров — это зло, а когда *я* уведу у другого — это добро». Всякий зверь и всякая птица, если бы они имели дар слова, высказались бы, наверно, в том же смысле. Тот «закон жизни», для которого Иудушка требует полной свободы и во имя которого он желал бы ограничить все остальное, есть просто *закон жизни животной* — и больше ничего.

---

[1] «Р<усский> в<естник>», стр. 269

[2] «Р<усский> в<естник>», стр. 268, 269. Курсивы мои.

IV

ИУДУШКА КЛЕВЕЩЕТ НА ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ

Но Иудушка не был бы самим собою, если бы зверообразно-дикую сущность своей веры или своего «закона жизни» он высказал прямодушно от своего собственного имени или от имени единомышленных ему зверей и диких людей. По натуре своей он еще более лжив, чем скотоподобен; свой готтентотовский субъективизм он фальшиво привязывает к универсальной и объективной истине христианства; он лжет и клевещет на православную церковь, выставляя себя говорящим от ее имени. Свой «закон жизни» он приписывает ей: и она будто бы признает свободу только *для себя.* «Как и все,— говорит он,— живущее каким-нибудь утверждением, она допускает свободу лишь при условии слияния с собою в этом утверждении... Таким образом, церковь *не только не допускает какой-либо борьбы с собою, но и не знает этого, что могло бы с нею бороться под иным углом, как только подлежащее исчезновению, разъяснению...* Итак, *мы утверждаем, доля свободы, уже теперь допущенной церковью, безмерно превышает ту, которая допустима по существу ее веры в себя,* и эта податливость должна быть отнесена исключительно к несовершенству того, что мы назвали внешним и временным ее выражением. *Не поднимается грешная рука закрыть уста хулящие.* Есть воля к этому, есть сознание об этом, есть перед нами святой закон; но вот он лежит, и кто же поднимет его?.. И вот мы возвращаемся к терпимости, против которой хотели говорить... повторяем, в вере ее нет, в церкви — нет, в религии нет... *Допустить обсуждения истин своей веры церковь не может,* — не по боязни их колебания, но *по отвращению к подобному обсуждению;* и не только обсуждения этих истин, но и малейшего отступления от целости своей христианской жизни каждого единичного своего члена... *отступающий от церкви для нее презрен до невыносимости его видеть, вот источник церковной нетерпимости,* которая и не может быть сужена иначе, как через упадок в верующих яркости сознания факта, на котором основана их вера»[1].

Что в *истории* восточной, как и западной церкви, бывали не только единичные проявления, но и целые эпохи,

---

[1] «Р<усский> в<естник>», стр. 273, 274, 275, 277, 278. Курсивы мои. Я собрал более яркие места, которых яркость в самой статье несколько затемняется туманом Иудушкина пустословия.

запечатленные религиозною нетерпимостью, что в православных государствах имели и имеют место ограничительные законы против иноверцев — это факт несомненный, без которого нам не пришлось бы теперь и рассуждать о религиозной свободе как о жизненном вопросе. Но чтобы нетерпимость принадлежала к самому существу православной церкви — этого мы еще ни от кого не слыхали, кроме Иудушки. Против него свидетельствует даже г. Л. Тихомиров, заявляющий: «...конечно, терпимость есть правило самого православия»[1].

V

ПОНЯТИЯ ИУДУШКИ ОБ ИНОСТРАННЫХ ИСПОВЕДАНИЯХ

Если Иудушка так бесцеремонно относится к той церкви, к которой сам принадлежит по рождению, то можно себе представить, на что он способен по отношению к чужим церквам: ведь по его принципу он не может и не должен даже «заглянуть в закон их жизни». Казалось бы, что в таком случае нечего о них и говорить. Но Иудушка говорит, и даже с жаром, об обоих западных вероисповеданиях. Протестантизм он объявляет неверием на том основании, что протестанты (?) не причащают, а иные и не крестят своих младенцев, дожидаясь зрелого возраста. «Мы не можем этого понять,— рассуждает он,— видя, как этих же детей, не спрашивая их свободы, не дожидаясь их выбора, родители и обучают, избрав за них сами методы, и оберегают, определив методы ухода, лечения и проч. Мы не можем удержаться от мысли, что во всем этом, что им дают и что с ними делают так твердо от рождения, есть истинная вера, есть убежденность; я верую, что это благо,— как не сделаю этого тому, кого люблю больше себя? Итак, если делая себе вот это другое благо, я, однако, удерживаюсь делать его ребенку своему, которого люблю более себя, верую ли я в это благо и тогда, когда себе его делаю?»[2]. Рассудив таким образом, Иудушка затем уже безо всяких дальнейших оснований объявляет, что протестантизм есть неуверенность в исповедуемом, или слабоверие[3].

---

[1] «Русск<ое> обозр<ение>», 1893 г., № 7, стр. 383.
[2] «Р<усский> в<естник>», стр. 280.
[3] Там же, стр. 281.

Я не стану защищать, ибо не считаю правильными упомянутых обычаев, которые, впрочем, не заключают в себе ничего специфически протестантского[1]. Но хотя бы они заслуживали полного осуждения, объяснять их неверием можно только при особом, головлевском способе мышления. По этой логике, если я верю в таинство брака и считаю супружество для себя делом добрым, то я непременно должен поскорее женить своих грудных младенцев, «не спрашивая их свободы, не дожидаясь их выбора: я верую, что это благо,— как не сделаю этого тому, кого люблю больше себя?»

Что касается католичества, то Иудушка, как известно, интересовался им уже давно, задолго до выступления своего на литературное поприще. Помните его беседу с головлевским батюшкой на похоронном обеде? — «А вот католики,— продолжает Иудушка, переставая есть,— так те, хотя бессмертия души и не отвергают, но взамен того говорят, будто бы душа не прямо в ад или в рай попадает, а на некоторое время в среднее какое-то место поступает»[2].

Со времени этой беседы Иудушка почему-то до чрезвычайности ожесточился против католичества и говорит о нем уже в другом тоне: «Не более, чем в протестантизме, есть веры и в католичестве: иезуит, во имя Христа хватающий протестантского ребенка и, читая молитву крещения, обваривающий его кипятком, дабы он не остался жив, не вернулся к родителям и не стал в ряды «колеблющих камень Петра»,— эта смесь бреда, лукавства, исступления и смешных фокусов (reservatio mentalis при клятве) — разве это вера?»[3] — Обваривать младенцев кипятком не есть правило католической церкви; но замечательно, что подобный поступок совершенно согласуется с правилами самого Иудушки. Ведь он решительно утверждает, что все противное нашей вере должно иметь для нас значение *только как подлежащее исчезновению*, рассеянию; что отступающий от церкви презрен до невыносимости его видеть и т. д. Ну, что же? Предусмотрительный (хотя и несуществующий) иезуит признал в протестантском младенце будущего противника своей церкви и подверг его скорейшему «исчезновению», и негодовать

[1] Не крестит малолетних только незначительное меньшинство протестантов (баптисты и т. п.); что же касается до причащения младенцев, то оно кроме протестантов не принято и у католиков.

[2] Из биографии нашего автора, написанной Салтыковым.

[3] «Р<усский> в<естник>», стр. 281.

на него Иудушка может не за это деяние, а только за то, что он иноверец. Вспомним также заявление Иудушки, что существующая у нас веротерпимость *безмерно* превосходит ту, которая должна быть; следовательно, требуется безмерное ее сокращение, т. е. безмерное увеличение вероисповедных стеснений, а при такой *безмерности* где было бы принципиальное препятствие к обвариванию иноверных младенцев кипятком? Это не напраслина на Иудушку, а прямой вывод из его нелепых слов. Со словом нужно обращаться честно.

VI

ИУДУШКА ВСПОМИНАЕТ СОДОМ И ГОМОРРУ

Когда нужно было отказать ближнему человеку в необходимом, Иудушка вспоминал Иова и его терпение. Теперь, когда он старается внушить «безмерную» строгость к иноверцам, он вспоминает Содом и Гоморру и даже полемизирует против терпения, как и против терпимости. «Свобода[1] есть слияние в любви, но во имя любви к высшему, чем согрет, просвещен, оживотворен человек; и когда эту животворящую, греющую, светящую истину он оскорбляет, конечно, предательством ей было бы, если бы мир стоял и смотрел на это спокойно, — тот мир, который ею жив. Итак, негодование и наказание есть то, что следует после долготерпения, любви, усилий исцелить для неисцелимого: долготерпения без конца не указал человеку Бог, и Он не терпел Гоморру и Содом; значило бы обратить землю в них, если бы высшим, никогда не нарушаемым законом для нее поставить мертвое терпение»[2].

Вот наконец справедливое замечание! Я тоже думаю, что долготерпения без конца не указал человеку Бог и что земля превратилась бы в Содом и Гоморру, если бы, например, такие писатели, как Иудушка, не возбуждали негодования и не получали должной мзды. Однако и это единственное справедливое замечание сделано некстати. Разве речь шла о неисцелимой нравственной негодности? Если бы Иудушка с правдивым благочестием относился

[1] Относясь к слову систематически нечестно, Иудушка называет свободой то, что все называют несвободой. Выше (стр. 276) он указывает, что идеальная свобода «не исключает страдания, *тесноты* для людей».

[2] «Р<усский> в<естник>», стр. 286.

к указаниям священных текстов, а не злоупотреблял ими для своей скверной тенденции, то он по вопросу о веротерпимости припомнил бы не Содом и Гоморру (коих грехи не принадлежали ни к какому вероисповеданию), а то самарянское селение, где из-за религиозной розни не приняли Христа, как идущего в Иерусалим. «Видя то, ученики его, Иаков и Иоанн, сказали: Господи, хочешь ли, мы скажем, чтобы огонь сошел с неба и истребил их, как и Илия сделал? Но Он, обратившись к ним, запретил им и сказал: *не знаете, какого вы духа*» (Ев<ангелие от> Луки, IX, 54, 55).

VII

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Но так как Евангелие еще не написано для Иудушки, то ему и приходится вопрошать: «Итак, что же грешным рукам, оберегающим церковь, делать, слыша хулу на оберегаемое из тысяч уст?» Сквозь чащу нового пустословия пробираемся к окончательному ответу. Нельзя сказать, чтобы он был выражен прямо, но смысл его ясен, особенно в связи со всем предыдущим: «Человек должен защищать все доброе, благое, истинное, не по недоверию к его способности устоять, *но по природе своей;* ведь и грудной ребенок, видя, как подняли руку над его мамкой, кричит и *протягивает ручонки,* чтобы ее защитить; как же требовать, чтобы народы не делали подобного движения, когда поднимается рука на церковь их, когда хула открывается на самого Бога»[1].

Почему народы непременно должны в образе своих действий следовать примеру грудных младенцев, которые, однако, как известно, делают и претерпевают многое, чего не только народам, но и отдельным лицам, вышедшим из младенчества, делать и претерпевать неудобно? Не думаю, впрочем, чтобы со стороны Иудушки это было только неудачное сравнение. Что всякий человек должен защищать и естественно защищает истину, в которую верит, — это само собою разумеется, об этом нет никакого вопроса и спора. Вопрос был и есть только о том: *какими средствами* должно защищать истину веры — духовным ли оружием, т. е. словом убеждения и обличения лжи, или же вещественным оружием, т. е.

---

[1] «Р<усский> в<естник>, стр. 287. Курсив мой.

принуждением к молчанию, тюрьмою, ссылкою и т. д. Указание на бессловесного младенца, протягивающего ручонки, свидетельствует, что наш автор стоит за физические внешние средства в религиозной борьбе; в этом же и весь смысл его статьи. И, однако, сказать это прямо, назвать вещь своим именем он не решился. Человеколюбие требует вменить ему в некоторое смягчающее обстоятельство этот последний, практически бесполезный, остаток стыдливости. Вместе с тем это есть самое яркое обличение той лжи, которую высказать до конца стало стыдно даже Иудушке!

СПОР О СПРАВЕДЛИВОСТИ

I

УТЕШИТЕЛЬНОЕ МЕЖДОУСОБИЕ

В хороших монастырях никто из монахов не гнушается самыми неприятными и нечистыми службами: всякая служба (вне богослужения) называется «послушанием» и исполняется с одинаковым усердием. Конечно, наша современная литература похожа на *хороший* монастырь разве только обилием черной работы, но тем более причин и здесь не быть особенно брезгливым. Я за последнее время взял на свою долю добровольное «послушание»: выметать тот печатный сор и мусор, которым наши лжеправославные лжепатриоты стараются завалить в общественном сознании великий и насущный вопрос религиозной свободы.

Эта черная работа изобличения нелепого и лживого вздора при всей своей неприятности имеет и свои особые утешения. В высшей степени утешительно, например, видеть, как представители одной и той же зловредной тенденции явно подрывают ее, вступая между собою в непримиримое противоречие. Такое радостное зрелище доставили нам недавно два из самых усердных ревнителей лжепатриотического обскурантизма. Один (в «Русском обозрении»), чтобы отделаться от определенных требований *веротерпимости,* подменил ее двусмысленным словом терпимость *(вообще),* которую объявил не только превосходным качеством, но и *правилом самого православия;* а другой (в «Русском вестнике») решительно заявил, что терпимость есть гнуснейшее меж всеми преступление и корень всякого зла, что ее нет и не может быть при истинной вере, что церковь по существу своему нетерпима и что ее *безмерная* нетерпимость может быть сужена или смяг-

чена только греховною податливостью ее недостойных членов[1].

Кому же из этих двух ревнителей верить? Оба с одинаковою самоуверенностью говорят от имени «православия», но приписывают ему два прямо противоположные и несовместимые характера: один утверждает, что оно по самому существу своему безусловно нетерпимо и на все, кроме себя, должно смотреть лишь как на «подлежащее уничтожению», — а другой объявляет, что «терпимость есть, конечно, правило самого православия». Логически неизбежно признать, что *по крайней мере* один из этих ревнителей имеет о предмете своего поклонения совершенно превратное понятие и вводит своих читателей в тяжкое заблуждение. Известно, впрочем, что два исключающие друг друга суждения хотя не могут быть оба истинными, однако легко могут оказаться одинаково ложными. С «безмерною» нетерпимостью Иудушки мы достаточно познакомились; обратимся теперь к «терпимости» новомосковского публициста.

II

ТЕРПИМОСТЬ ВООБЩЕ И ПРИНЦИП ВЕРОТЕРПИМОСТИ

Терпимость, по словам г. Тихомирова, есть превосходное качество, присущее русским людям; против нее никто у нас ничего не имеет и не может иметь, — ей вредят только нелепые идеи и злые намерения таких писателей, как Соловьев, которые способны пробудить в исполненном терпимости русском человеке «жгучую ненависть» к этому ее качеству[2]. Очень хотелось бы мне поверить г. Тихомирову и признать за собою эту удивительную магическую силу, способную изменять характер

[1] См. мою заметку в февр. кн. «Вестн<ика> Европы». Под свежим впечатлением статьи «Свобода и вера», подписанной: В. Розанов, я, не колеблясь, признал настоящим ее автором знаменитого Иудушку. И теперь, после достаточного промежутка времени, я остаюсь при той же уверенности. Это вовсе не шутка. Я знаю, что «головлевский барин» давно умер, замерзши на кладбище, и не оставил после себя никаких сочинений. Но Иудушка есть дух, а не помещик; и этот дух несомненно жив, и не только жив, но чрезвычайно вырос, окреп, из деревенской глуши перенес свое действие в столичную литературу, воплощаясь то в том, то в другом писателе; но более полного его воплощения, как то, о котором идет речь, я до сих пор не встречал.

[2] «Русское обозрение», 1893, № 7, стр. 369 (Летопись печати. К вопросу о терпимости).

«русского человека» таким коренным образом; я тогда поспешил бы испробовать свое могущество на самом этом писателе, чтобы сделать из него вполне искреннего и строго добросовестного публициста. Но увы! такой силы я в себе до сих пор не находил, и уверение г. Тихомирова, будто он должен защищать терпимость от меня — ее главного и могучего врага — остается только фальшивою уловкою для отвода глаз от настоящего дела[1]. Совершенно фальшиво уже самое восхваление терпимости как превосходного качества. Сама по себе терпимость есть качество *среднее* и становится хорошим или дурным смотря по предмету, к которому прилагается, и по душевному побуждению, которым определяется. Я вынужден — нечего делать — растолковывать и такие истины! Если кто-либо проявляет терпимость к вопиющим злодеяниям лиц более его сильных из боязни навлечь на себя их гнев, то такая терпимость называется иначе *подлостью* и никак не составляет превосходного качества. Далее: если кто-нибудь потому относится терпимо ко всем чужим мыслям и делам, что сам не имеет никаких убеждений для различения хорошего от дурного, то такая терпимость называется также равнодушием к истине и добру, беспринципностью, индифферентизмом, и никакой похвалы не заслуживает. Терпимость к чужим грехам есть качество низкое, если она внушается умыслом прикрыть и оправдать ею собственные свои пороки, но она похвальна, когда основана на сердечном доброжелательстве или же на сознании общего человеческого несовершенства; снисходительное отношение даже к зловреднейшим преступникам, но уже отвечающим за свою вину, обезоруженным, называется великодушием, милосердием и есть качество действительно превосходное, точно так же как и терпимость к теоретическим заблуждениям, происходящая не из равнодушия к истине, а из сознания многоразличных умственных путей, которыми люди доходят до истины.

Но какую именно терпимость восхваляет публицист «Русского обозрения» — остается совершенно неизвестным; восхвалять же терпимость *вообще* — значит затемнять

[1] Любопытно, что на одной и той же странице г. Тихомиров утверждает сначала, что «русский человек» неспособен отделаться от терпимости, ему присущей, а потом сейчас же уверяет, что я, Соловьев, рискую пробудить в том же «русском человеке» жгучую ненависть к терпимости! Так даже в подобных мелочах ложь постоянно выдает саму себя.

важный вопрос бессмысленною болтовней и подвергать справедливому подозрению свою искренность и добросовестность.

Вопрос о веротерпимости имеет совершенно определенный смысл, которого ни одним словом не коснулся г. Тихомиров. Спрашивается: следует ли людей сажать в тюрьму или ссылать за известные проявления их религиозных убеждений (например, иноверных духовных — за совершение треб над лицами, не числящимися в их исповедании, но желающими принадлежать к нему); следует ли запрещать и истреблять книги за содержащиеся в них мысли, несогласные с официально принятыми мнениями и т. д. Дело идет о признании за чужими религиозными убеждениями всех тех прав на свободное проявление, какие мы признаем и требуем для своей собственной веры. Этот принцип *равноправности* религиозных убеждений, вовсе не заключающий в себе признания их *равноценности* (как гражданская равноправность между гением и глупцом, между бесхарактерным человеком и героем никак не предполагает уравнения их внутреннего достоинства), — этот принцип равноправности исповеданий, сделавшийся законом во всех других образованных странах, еще не вошел, как известно, ни в наше законодательство, ни в правила нашей администрации. Весьма широкое, иногда даже покровительственное отношение государства к известным *признанным культам в их statu quo* нисколько не распространяется у нас на самую существенную сторону религии, именно на действительное личное убеждение в деле веры, — проявляется ли оно одиночно, или же в образовании новых вероисповедных групп, или, наконец, в стремлении старых к живому развитию их сил. За личным религиозным убеждением не признается никаких прав на существование во всех тех случаях, когда это убеждение сталкивается так или иначе с материальным фактом рождения в господствующей вероисповедной среде. По русскому законодательству (как было еще недавно объявлено в сенатском решении от 12-го марта 1891 г.) лица, отступившие от православия и присоединившиеся к другому исповеданию, *не принадлежат к сему последнему, а считаются православными*. Положительные законы безусловно запрещают всем числящимся в господствующей греко-российской церкви отступать от нее и принимать иную веру; такое отступление признается состоянием не только воспрещенным, но и преступным, которое никогда не может сделаться состоянием законным,

не покрывается никакою давностью, ни в каком поколении.

Несмотря на некоторые внутренние противоречия, оставленные без внимания прав<ительствующим> сенатом, приведенное решение его служит ныне руководящим правилом для административной и судебной практики во всех вероисповедных вопросах. *Этим* правилом, а вовсе не какими-нибудь мнимыми или действительными душевными свойствами русского народа определяется настоящее положение религиозной свободы в России.

Я не стану распространяться о том, как эта точка зрения, по которой убеждение может заменяться принуждением, неблагоприятна для духовных интересов самого православия; как для него самого неудобна эта обидная привилегия господствующего исповедания, в силу которой к нему одному только могут причисляться люди вопреки своей действительной вере. О вреде материальных ограждений для дела истины я уже раньше говорил достаточно[1], а прежде и лучше меня об этой печальной «монополии на лицемерие и на духовную бездеятельность» говорил покойный Иван Сергеевич Аксаков в статьях о свободе совести, собранных в четвертом томе его сочинений и составляющих истинное завещание родине этого патриота и последнего представителя старого славянофильства[2].

Но как бы ни были ясны и важны соображения духовного интереса данной церкви, требующие блага всесторонней религиозной свободы, вопрос о веротерпимости, будучи по существу междуцерковным, или междуисповедным, может быть окончательно решаем только на основании общеобязательного принципа *справедливости.*

---

[1] См. в майской кн. «Вестн<ика> Европы» 1893 г. заметку по поводу переписки Ю. Ф. Самарина с баронессой Раден.

[2] Если бы наши лжепатриоты были сколько-нибудь добросовестными, они не могли бы, рассуждая о веротерпимости, обходить молчанием обстоятельно и красноречиво выраженные взгляды на этот предмет такого действительного патриота и значительного писателя, как Аксаков. Между тем они единодушно и тщательно его замалчивают, дабы уверить свою публику, что существующими у нас вероисповедными отношениями могут быть недовольны только тайные или явные враги отечества и православия. В силу той же тактики гг. Тихомиров и К°, столь много написавшие о моей второй заметке, ни словом не обмолвились о первой: в ней я говорю не один, а вместе с Ю. Самариным, который для них, по предмету религиозной свободы, так же неудобен, как и Аксаков. Тонкие политики! Но неужели с такою политикой совместимо серьезное и искреннее желание выяснить истину?

III

СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК МОЯ ВЫДУМКА

Справедливость требует, чтобы мы не делали другим, чего не желаем себе; так как мы не можем желать стеснений и ограничений для исповедания нашей веры, то не должны подвергать таковым и чужую веру. Единственное серьезное возражение против этого моего основного тезиса могло бы состоять в том, что здесь утверждается такая очевидная истина, такой трюизм, о котором совершенно не стоит говорить. Подобное возражение я и в самом деле слыхал, но мне не приходится его оспаривать. За меня в настоящем случае, т. е. за уместность и своевременность моего положения, достаточно свидетельствуют мои противники, в особенности г. Тихомиров, который объявляет приведенное понятие справедливости — *моею* и притом *нелепою выдумкою* и в обличение этой нелепости представляет следующие «аргументы»:

«Попробуем проверить по методу (?) г. Соловьева какие-нибудь аксиоматически ясные вопросы гражданской и религиозной жизни человека. Имеет ли, например, русская армия право побеждать неприятеля в сражении? По г. Соловьеву, — ни в каком случае. Ведь мы не можем желать себе, чтобы другие нас разбили. Это ясно. Но минимальное требование христианской нравственности воспрещает делать другим то, чего не желаешь от других себе. Ergo: русская армия, как христианская, не смеет побеждать врагов. Имеет ли по крайней мере право христианский миссионер желать искоренения язычества? Опять нет. Ведь мы не можем желать, чтобы наша предполагаемая истина была искоренена предполагаемою другими истиною. Стало быть, мы не можем желать такой неприятности и для других»[1]. И далее: «Г. Соловьев как бы полагает, будто бы[2] всякое желание, какое только взбредет в голову крещеного человека, — уже свято (!) и может служить для него меркою прав других людей (!!). Иной, может быть, в иную минуту не желает, чтобы женщина воспротивилась его нечистой страсти. По логике г. Соловьева выходит, что, стало быть, этот человек не должен и сам противиться соблазнам какой-нибудь развратницы»[3].

---

[1] «Русск<ое> обозр<ение>», 1893 г., № 7, стр. 372, 373.

[2] Что это такое: *как бы полагает, будто бы?* Здесь стиль г. Тихомирова обнаруживает то же качество, которым так блещет стиль его собрата Иудушки: приятное соответствие между нескладною формою речи и ее фальшивым содержанием.

[3] «Р<усское> о<бозрение>», стр. 374.

Таковы соображения г. Тихомирова против требования веротерпимости, как основанного на правиле справедливости: не делай другим, чего себе не желаешь. Во исполнение принятого на себя «послушания» я должен разобрать по пунктам и эту «аргументацию»:

1) «Имеет ли русская армия право побеждать неприятеля в сражении?» При чем тут *право?* Война сама по себе уже есть временное упразднение правовых отношений между воюющими народами, их более или менее полное возвращение (относительно друг друга) к естественному состоянию борьбы стихийных сил. Можно, пожалуй, спорить о *праве войны,* т. е. имеет ли и при каких условиях имеет право государство или народ объявить упразднение или приостановку своего правового отношения к другому народу; но раз такое упразднение фактически совершилось, то какой же смысл может иметь вопрос о праве там, где действие права заведомо, явно и торжественно прекращено? Можно и должно стараться о смягчении и ограничении такого бесправного состояния, но это уже совсем другой вопрос. Должно желать и можно надеяться, что война совсем исчезнет на земле; но если бы даже (чего я не думаю) она была делом необходимым навсегда, то этим нисколько не изменяется существенный характер войны, как явления, принадлежащего к области силы, а не права, и представлять себе, что две армии, вступающие в сражение, могут находиться между собою в каком-то правовом отношении, допускающем вопрос, имеет ли одна из них право побеждать другую,— есть во всяком случае верх нелепости. Но даже при допущении такого нелепого оборота мысли, все-таки тупая стрела г. Тихомирова не попадает в цель. Положим, в самом деле мой принцип заставлял бы меня утверждать, что русская армия не имеет права побеждать неприятеля в сражении; но ведь на том же самом основании и неприятельская армия не имеет права побеждать русскую, то есть — другими словами — никаких сражений и никакой войны вообще не должно быть: заключение безукоризненное и в логическом, и в нравственном отношении.

Но для публициста «Русского обозрения», по-видимому, «аксиоматически ясно», что война есть нечто совершенно нормальное. Однако, начиная от верховного правительства, сделавшего сохранение мира девизом своей мудрой внешней политики, и кончая последним мужиком, пашущим землю, все здравомыслящие и истинно патриотичные люди смотрят на войну как на бедствие

и зло,— следовательно, признают ее явлением *ненормальным.*

Конечно, г. Тихомиров, приписавший мне злонамеренное изобретение справедливости, легко может объявить, что и принципиальное отрицание войны есть только что выдуманный мною абсурд. Против этого я не стану ссылаться на древних пророков Израиля, двадцать пять веков тому назад проповедовавших всеобщее разоружение: эти писатели, которых их современники преследовали как врагов отечества и опасных революционеров, едва ли могут иметь какое-нибудь значение в глазах нашего неуклонного консерватора. Убедительнее будет для него другое, более близкое свидетельство. В недавно напечатанном прекрасном письме покойного принца Петра Георгиевича Ольденбургского к князю Бисмарку читаем следующее: «Теперь задачей его[1] должно быть уничтожить корень зла, величайший грех,— уничтожить войну; ибо на земле никогда не будет счастия, пока правительства: 1) будут действовать противно началам христианства, 2) не дадут развиться истинной цивилизации. В чем, в сущности, заключается понятие цивилизации? В законности. Но война есть уничтожение законности, а стало быть, и отрицание цивилизации. При существующих условиях цивилизация — иллюзия, ибо она выражается лишь в достижении таких материальных благ, как железные дороги, телеграфы и машины». Упомянув о «превратных учениях», которые «побеждаются не штыками, а мудрою политикой и мерами просвещения», и отстранив затем мысль о возможности немедленного и полного разоружения, великодушный принц продолжает: «Мое мнение состоит, стало быть, в следующем: 1) уничтожить в принципе войну между цивилизованными народами и гарантировать взаимными договорами владение территориями. 2) Спорные вопросы разрешать, согласно примеру Англии и Америки, при помощи международной комиссии. 3) Установить численность военной силы всех государств международной конвенцией». (Выше была объяснена временная необходимость небольших войск, между прочим, против возможного нападения диких народов.) «Хотя уничтожение войны многими причисляется к области фантазии, я, тем не менее, имею мужество думать, что в нем заключается единственное средство спасти церковь, монархический принцип и общество и излечить госу-

[1] Говорится о германском императоре и о соглашении его с российским.

дарства от язвы, которая препятствует их развитию... Осуществление такой высокой, истинно христианской и гуманной идеи, исходящее непосредственно от двух могущественных монархов, явилось бы славной победой над принципами зла; наступила бы новая эра счастья; по всему миру пронеслись бы клики радости, которые нашли бы отзвук у небесных ангелов. Если Господь за меня, то кто может быть против меня, и какая сила может противостоять тем, которые действуют во имя Бога? Вот скромный взгляд старого, много испытавшего на своем веку человека, который без страха, не обращая внимания на людские толки, пред лицом Бога и вечности, следуя лишь голосу своей совести, не ищет на земле ничего иного, кроме тихой могилы подле своих дорогих предков»[1].

С этим истинно человечным и истинно религиозным взглядом, без сомнения, согласятся все, не носящие на себе «начертания звериного». Что касается до г. Тихомирова, если он действительно в положении двух сражающихся армий видит «аксиоматически ясный» образчик правильных человеческих отношений, то тем хуже для него. Разумеется, если в бесправии искать норму, то право и справедливость окажутся бессмыслицей. Если бы война могла служить образцом человеческих отношений, тогда самым правильным решением вероисповедного вопроса было бы — просто перестрелять всех иноверцев. Но, поистине, грубый факт, как война, вовсе не может служить инстанцией для суждения о том, что должно быть. Напротив, самый этот факт судится и осуждается принципом справедливости: *так как мы сами не желаем подвергаться бедствиям войны, то не должны подвергать таковым и других.* Далее такого общего отрицания принцип справедливости не может идти в области тех отношений, из которых правомерность исключена по существу.

2) Второй «аргумент» г. Тихомирова основан на употреблении двусмысленного слова. «Имеет ли право христианский миссионер желать *искоренения* язычества?» Если здесь под искоренением разумеется исчезновение языческих заблуждений вследствие просветительской проповеди, то не только миссионер, а и всякий благомыслящий человек имеет право и даже обязан желать такого искоренения и по возможности содействовать ему. Это прямо вытекает из принципа справедливости не только в положительной, но и в отрицательной его форме. Ибо как

[1] Приложение к № 6471 «Нового времени» (5-го марта 1894 г.).

я для себя не могу желать, чтобы люди, способные просветить мой ум и путем убеждения избавить меня от ложных понятий, уклонялись от этого и оставляли меня во мраке,— так не должен я ни желать, ни оказывать подобного равнодушия и относительно других людей, между прочим, и язычников. Следуя этому принципу справедливости, я и сам не только желаю, но по мере сил и деятельно стараюсь (хотя пока с малым успехом) «искоренять» то язычество, которое распространяется в нашем обществе некоторыми публицистами под ложным видом ревности об интересах России и православия. Если бы г. Тихомиров в качестве добровольного миссионера захотел искоренять это язычество орудием слова, он мог бы рассчитывать на мое сочувствие и содействие,— *не вопреки,* а *в силу* моего понятия о справедливости. Но под «искоренением язычества» можно разуметь — и действительно часто разумелось и еще разумеется — нечто совершенно другое, а именно наружное, вещественными средствами, присоединение язычников к христианству, принуждение их внешним образом, т. е. неистинно, исповедовать истину. Идя далее в этом направлении, легко можно искоренение *язычества* смешать с искоренением *язычников.* Так не только Карл Великий мечом и огнем искоренил язычество в Саксонии, а византийское правительство искореняло полуязычников павликиан, причем, по свидетельству летописца Феофана, убито их было около ста тысяч человек,— но еще не так давно газета «Гражданин» сообщала о менее грандиозных по размерам, менее кровопролитных, но однородных по характеру попытках искоренять язычество в одной стране Дальнего Востока. *Подобного* отношения к религиозным верованиям никто для себя желать не может, а потому не должен ни желать, ни причинять таких насилий и другим людям, хотя бы даже язычникам[1].

3) Что касается третьего примера (о «нечистой страсти»), то если бы я действительно полагал или «как бы по-

---

[1] Панегирист «терпимости» возмущается мыслью о предоставлении свободы всем культам, между которыми, говорит он, есть и *бесовские.* Но ведь такие, насколько они действительны, должны проявляться в каких-нибудь бесчинствах и злодеяниях, которые и преследуются на основании общего права. Дело только в том, чтобы не превращать религиозный мотив, хотя бы и ложный, в особое самостоятельное преступление. Впрочем, приведенный аргумент против веротерпимости, как и многие другие, был уже мною предусмотрен и заранее опровергнут в той самой заметке, по поводу которой г. Тихомиров написал так много вздору, не сказавши ни одного слова о ее действительном содержании.

лагал, будто бы» всякое желание, какое только взбредет кому-нибудь в голову, тем самым свято и может служить мерилом чужих прав,— то, конечно, из такого нелепого предположения могли бы произойти только нелепейшие выводы. Но так как на самом деле не только о святости всяких желаний, но и вообще о желаниях как эмпирических фактах,— т. е. о том, чего кому-нибудь в иную минуту хочется или не хочется,— я ни слова не говорил и говорить не имел причины, ибо речь шла единственно только о формальном принципе справедливости, определяющем то, чего каждый всегда может и чего никогда не может желать *в смысле всеобщего правила,* — то, значит, и этот третий «аргумент» оказывается не более как мальчишескою выходкою (предполагая, впрочем, что публицист «Русского обозрения» понимает различие между эмпирическим и рациональным элементом этики, между материальной основой и формальным определением нравственных и безнравственных действий, за что я, конечно, ручаться не могу). Разумеется, формальный принцип справедливости, именно как формальный, может быть приложен и к случаю, выставленному г. Тихомировым, но, понятно, не в том нелепом виде, в каком он это делает, а как раз в обратном: так как никто не может желать, чтобы *его* жена, дочь, сестра и т. д. подвергались *чьей-нибудь* нечистой страсти, то никто и сам не должен подвергать *своей* нечистой страсти *чью-нибудь* жену, дочь, сестру, т. е. вообще никакую женщину. Так выходит по «моей» логике, она же и логика Канта, который всех точнее формулировал и всех полнее развил тот исконный общечеловеческий принцип нравственности, на который теперь ополчился г. Тихомиров как на мою выдумку. Мог ли бедный кенигсбергский философ предвидеть, что его «абсурды» будут так победоносно, с такой «аксиоматическою ясностью» опровергнуты могучим мыслителем «Русского обозрения»?

Серьезно говоря, что такое эти вопросы или примеры, которые выставляет против меня г. Тихомиров? Назвать их софизмами значило бы оскорбить память Протагора и Горгия. Это просто глупые школьнические остроты, пародии на софизмы вроде тех, которые Платон насмех влагает в уста какого-нибудь совопросника-нахала. В низших классах гимназии, я помню, были у меня некоторые товарищи, особенно любившие предаваться подобным умственным упражнениям. Удивительно, что г. Тихомиров, раз вступивши на этот путь, ограничился только

тремя и притом довольно слабыми примерами. Предложу ему с своей стороны еще три образчика: 1) Имеем ли мы право есть? — По справедливости, нет; ибо так как мы не желаем быть съеденными, то и сами не должны есть. 2) Имею ли я право ходить по земле? — Очевидно нет: ведь я не могу желать, чтобы по мне ходил кто-нибудь, а особенно такой тяжелый предмет, как земля. 3) Имеет ли право здоровый хирург делать ампутацию? — Опять-таки нет: ведь он не может желать, чтобы у него отрезали какой-нибудь член; следовательно, ампутировать чужую ногу ему позволительно лишь в том случае, если его собственная нога поражена гангреной. Беспристрастный читатель, конечно, согласится, что нелепый принцип справедливости обличается моими примерами гораздо ярче и сильнее, нежели тихомировскими.

Кроме неудачного выбора примеров, с нашим публицистом случилось еще особое маленькое несчастье, вроде того, которому подвергся его союзник в «Московских ведомостях», объявивший, что *зилот* есть английское слово. Г. Тихомиров с своей стороны решительно заявляет, что отрицательное выражение для принципа справедливости: «не делай другим, чего себе не желаешь» есть моя умышленная переделка евангельского текста[1], а между тем многим, даже и не бывшим в семинарии, известно, что эта формула не только старее меня, но и старее Евангелия, ибо она была высказана, между прочим, знаменитым учителем Гиллелем, наставником того «мудрого» Гамалиила, у которого учился апостол Павел[2]. Вот как стары мои переделки! Если это доказательство его опрометчивости способно сделать г. Тихомирова более внимательным к чужим мыслям, то он согласится, быть может, что когда

[1] Вот его слова: «Прежде всего нельзя не вспомнить, что автор *несколько переделал* христианскую формулу. В Евангелии сказано: Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними. (Матф. VII, 12). Г. Соловьев *передает это* в виде правила: не делай другим того, чего себе не желаешь» («Р<усское> о<бозрение>», стр. 373. Курсивы — мои).

[2] Один язычник пришел к Шаммаю (главе строгой школы) и сказал: «Я приму закон Моисеев, если ты изложишь мне его сущность, пока я стою на одной ноге». Шаммай взял палку и прогнал его прочь. Тогда язычник пошел к Гиллелю с тем же запросом. Гиллель сказал: «То, что тебе самому неприятно, того не делай ближнему твоему; в этом все учение, прочее — только толкование. Иди и научись!» — Язычник с радостью принял веру в Бога Израилева. Очевидно, если бы на его месте был г. Тихомиров, то изречение Гиллеля не произвело бы на него такого действия: он остался бы язычником, каким и ныне благополучно пребывает.

дело идет о *минимальном* требовании нравственности, то отрицательная формула уместнее положительной: ясно, в самом деле, что требование «никого не обижай» *меньше* требования «всем помогай». Но также ясно и то, что ежели известные действия, напр<имер>, религиозные преследования или стеснения, не удовлетворяют даже низшему отрицательному условию справедливости, то тем более противоречат они высшей положительной правде. А если так, то в чем же *практическая* разница между двумя формулами относительно нашего вопроса? Евангельская формула («Итак *во всем*, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними»), очевидно, требует признания религиозной свободы и равноправности никак не менее, чем моя мнимая переделка. Ведь мы несомненно *хотим*, чтобы люди уважительно относились к нашим верованиям, к тому, что мы признаем истинным и спасительным для нашей души, чтобы они предоставляли нашей вере полную свободу исповедания и проповедания; следовательно, точно так же, по евангельскому слову, должны и мы поступать с людьми, должны делать по отношению к их вере только то, чего хотим от них для своей веры. Нет! справедливость не мною выдумана, и какую формулу ей ни давать — положительную или отрицательную — все равно, того, чего нужно нашим лжепатриотам, ни вывести из нее, ни примирить с нею никак невозможно. От идеи справедливости им приходится отказаться во всяком случае, никакое лицемерие и никакие уловки тут не помогут. Они и сами это знают и потому всегда стараются, отделавшись чем попало от нравственных требований, поскорее перейти к соображениям иного порядка. Посмотрим, что же, вместо Божьей и человеческой правды, выставляют они как свой принцип «вероисповедной политики»?

КОНЕЦ СПОРА

Начатый мною в прошлом году спор о веротерпимости и справедливости привел раньше, чем я надеялся, к некоторым хорошим результатам.

Справедливое решение вероисповедного вопроса имеет в нашей печати двоякого рода противников: одни, не отвергая начала веротерпимости, ставят его применение в зависимость от предполагаемых ими национальных и государственных интересов (как они их понимают); другие отрицают веротерпимость в самом принципе, утверждая свободу исключительно для своей веры, при бесправии всех чужих. Главным представителем первого взгляда, связанного со множеством недоразумений и неясностей, можно было считать г. Л. Тихомирова, а вторая точка зрения, ложная по существу, нашла себе достойного выразителя в г. Розанове. И вот, с одной стороны, г. Тихомиров в двух своих последних заявлениях[1] делает решительные шаги, чтобы выбраться из густого тумана, отчасти им самим напущенного на этот жизненный вопрос, а с другой стороны, проповедник религиозной нетерпимости вызван к такому совершенному обнаружению своих мыслей и чувств, после которого дальнейшую его проповедь можно уже считать безвредною.

Теперь мне остается, пользуясь успехами г. Тихомирова, разобраться в этом споре до конца и привести дело в полную ясность, а затем познакомить читателей с последним словом г. Розанова, которое доставит им, надеюсь, несколько минут невинного удовольствия.

I

Требование справедливости: *не делай другим, чего себе не желаешь,* г. Тихомиров считал сначала моею злонамеренною и нелепою выдумкою, основанною на переделке евангельского текста. На это я отвечал, что означенная

[1] «Русск<ое> обозр<ение>» текущего года, апрель (статья «Существует ли свобода?») и май (статья «Два объяснения»).

формула древнее не только меня, но и Евангелия, ибо ее высказал, между прочим, знаменитый учитель Гиллель. Теперь публицист «Русского обозрения» открыл или, как он говорит, «вспомнил», что эта формула, которую он столь решительно опровергал, находится в постановлении апостольского собора в Иерусалиме: «Ибо угодно Духу Святому и нам не возлагать на вас тяжкого бремени более кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного, и крови, и удавленины, и блуда, *и не делать другим того, чего себе не хотите»* (Деян. ап. XV, 28, 29 по русск. Нов. Зав. петерб. изд. 1879 г.). Г. Тихомиров думает, что на его прежнее обвинение меня в изобретении справедливости и переделке священного текста я должен был вместо того, чтобы ссылаться на «премудрых раввинов», прямо указать ему это «запамятованное» им апостольское постановление; а так как я этого не сделал, то тем самым доказал, что помянутого постановления не знал и не знаю и, следовательно, вообще недостаточно знаком со священным писанием. Все это было бы прекрасно, но к несчастию для г. Тихомирова мое крайнее незнакомство с св<ященным> писанием побуждает меня читать его в подлиннике, и вот, как нарочно, великое открытие нашего публициста отнюдь не подтверждается греческим текстом Деяний ап.: предписания «не делайте другим, чего себе не хотите» там вовсе нет[1]. Впрочем, этот новый поучительный промах г. Тихомирова не помешал ему значительно приблизиться к истине, хотя и окольным путем. Теперь он не только твердо знает, что правило справедливости не есть мое изобретение, но и признает вместе со мною, хотя на других основаниях, что это есть правило христианское и безусловно обязательное. Я признаю его таковым в силу внутреннего смысла или связи идей (несмотря на дохристианское происхождение его от «премудрых раввинов»); оно есть христианское — поскольку меньшее требование содержится в бо́льшем и необходимо предполагается им: нравственное совершенство

[1] Я ссылаюсь не на какую-нибудь новейшую слишком критическую recensio, а на textus receptus, который воспроизведен, например, и в московском синодальном издании греческой Библии (1821 г.). И здесь в стихе 29 после слов: καὶ πορνείας (и блуда) следуют заключительные слова: ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. Ἔρρωσθε (соблюдая сие, хорошо сделаете. Будьте здравы). Слов, которые запамятовал и потом вспомнил г. Тихомиров, нет, впрочем, не только в греческом подлиннике, но также и в латинской Вульгате, а затем, разумеется, и в огромном большинстве новых переводов.

и даже серьезное стремление к нему по существу несовместимо с нарушением справедливости. Для г. Тихомирова, стоящего на точке зрения внешнего авторитета, правило: не делать другим, чего себе не желаешь, почерпает свое христианское достоинство и свою обязательность из того факта, что оно вошло в употребительные у нас переводы Нового Завета и, следовательно, принято церковью. На этом теоретическом различии я здесь настаивать не буду, тем более, что точка зрения внешнего авторитета имеет свое относительное значение и в своих законных пределах мною нисколько не отвергается. Во всяком случае, с меня пока довольно того, что г. Тихомиров признал безусловную обязательность принципа справедливости, как одного из требований, исполнение которых абсолютно необходимо для всех христиан (в силу апостольского постановления по нашему церковному переводу).

Этот первый важный шаг логически заставил его сделать и второй. Мне приходилось упрекать публициста «Русского обозрения» за то, что определенный термин *веротерпимость* он заменяет неопределенным словом *терпимость*. Теперь я с большим удовольствием должен освободить его от этого обвинения. В своей последней заметке он уже прямо говорит о веротерпимости, одобряет ее и осуждает ее нарушения. «Г. Соловьев,— пишет он,— указывает мне случаи нарушения у нас религиозной свободы и веротерпимости, и спрашивает — хорошо ли это? Ну, конечно, нехорошо. Следует ли, чтобы веротерпимость нарушалась? Конечно, не следует»[1]. И далее: «Но,— скажут читатели,— каковы бы ни были идеалы г. Соловьева, а факты нарушения веротерпимости у нас все-таки есть. Без сомнения. Хорошо ли это? Очень нехорошо»[2].

Для полной ясности к этому признанию нужно прибавить немногое. Наш автор одобряет веротерпимость и осуждает ее нарушения не потому, конечно, что у него такой вкус, а потому, что веротерпимость есть прямое приложение (в области религиозных отношений) того всеобщего принципа справедливости, который он теперь должен был признать (на основании известного высшего авторитета) безусловно *обязательным* для всех христиан, а следовательно, и для христианского государства; соответственно этому и нарушения веротерпимости нехоро-

[1] «Русск<ое>обозр<ение>». 1894. Май, стр. 429.

[2] Там же, стр. 433.

ши вовсе не по отношению к какому-нибудь чувству или субъективному убеждению, а как запрещенные высшим авторитетом (с точки зрения нашего автора). С этим необходимым пояснением, которое не может быть отвергнуто г. Тихомировым, у нас, наконец, оказывается общая основа для дальнейших рассуждений.

II

Напрасно думает г. Тихомиров, что признанная им теперь высшая санкция для принципа справедливости обязывает его только выбросить несколько строк из его прошлогодней статьи, а затем все прочее остается будто бы в прежней силе. На самом деле, как я постараюсь показать, превращение справедливости в его глазах из моей выдумки в апостольское постановление обязывает его, если только он хочет быть логичным и добросовестным, к такой важной перемене, после которой нам с ним собственно не о чем будет и спорить по этому предмету.

«Существование отрицательной христианской формулы,— говорит он,— нимало не изменяет обязанности христианина «желать» и «не желать» себе лишь того, что ему полезно в смысле душевного спасения»[1], т. е. желать того, что полезно, и не желать того, что вредно для душевного спасения. Конечно так, и об этом никто не спорил. Вопрос в том: полезно или нет для душевного спасения исполнять со всеми его необходимыми последствиями требование справедливости: *не делайте другим, чего себе не хотите*? Полезно или вредно для душевного спасения нарушать это правило, относиться равнодушно к его нарушению, узаконять таковое? — Пока г. Тихомиров приписывал это правило моей изобретательности, он мог считать его исполнение если не всегда вредным, то по крайней мере безразличным для христианина и христианского государства; но теперь, после того, как он вспомнил, что это требование справедливости находится в постановлении высшего христианского авторитета, он должен признать исполнение его не только полезным, но и *необходимым,* — необходимым, во-первых, потому, что оно прямо так обозначено («сего необходимого»), а во-вторых, потому, что «принятое христианством минимальное требование» (слова г. Тихомирова) очевидно означает то, без исполнения чего нельзя быть христианином.

[1] «Р<усское> о<бозрение>», стр. 428.

Между тем г. Тихомиров, забывая свое собственное признание, снова и снова выставляет христианский принцип справедливости как нечто внешнее, чуждое и чуть ли не враждебное христианству. Так, приведя мои слова, что вопрос о веротерпимости, будучи по существу вопросом междуцерковным, или междуисповедным, может быть окончательно решаем только на основании общеобязательного принципа справедливости, он замечает: «Надо полагать, г. Соловьев и сам понимает, что предлагает решать вопрос о веротерпимости на основании отрешения от христианской точки зрения»[1]. Не только я этого не понимаю, но ясно понимаю противное, как, надеюсь, поймет и г. Тихомиров, если только вспомнит свои собственные слова. Ведь этот общеобязательный принцип справедливости им же самим признан как *христианский* и притом *минимальный,* т. е. абсолютно необходимый, безусловно обязательный; каким же образом решение известного вопроса на основании этого христианского принципа может означать отрешение от христианской точки зрения? Не отрешение очевидно, а прямое и необходимое *приложение* христианской точки зрения. Читаем дальше: «Действительно, для христианина вопрос о веротерпимости есть вопрос религиозных обязанностей его собственных и его церкви. Все таковые вопросы христианин решает на основании той воли Божией, которая ему открыта в вероучении. Если же мы признаем, что вопрос веротерпимости должен быть решаем не на основании вероучения, но лишь на основании принципа справедливости, то есть изберем принцип низший, то очевидно мы это сделаем только потому, что в принципе высшем разочаровались. Г. Соловьев предлагает государству стать *вне* вероучения, предлагает ему признать, что учение Христа, учение Будды, учение Магомета и т. д. одинаково проблематичны, одинаково недостаточны для твердого решения (руководства?) вероисповедной политики. В таком положении, конечно, не остается для руководства ничего, кроме принципа справедливости»[2].

По какой же, однако, логике, можно *противопоставлять* волю Божию одному из требований этой самой воли, и притом требованию безусловно обязательному? С помощью какого оборота мысли можно предполагать

[1] «Р<усское> о<бозрение>», стр. 430.
[2] Там же.

выбор между известным вероучением и основною заповедью того же вероучения? Каким образом, наконец, нарушение христианской справедливости или хотя бы только пренебрежение к ней совместимо с исполнением чего-то «высшего»? Все это похоже на то, как если бы кто-нибудь сказал: исполняйте строго правила русской грамматики, но требования, чтобы сказуемое согласовалось с подлежащим и чтобы прилагательное было сообразно своему существительному в роде, числе и падеже,— эти «низшие» требования вы бросьте; они ни к чему. Думаю, что усвоивший такую точку зрения сделаться великим грамматиком не сделается, зато безграмотным окажется наверно.

Принцип справедливости есть междуцерковный, или междуисповедный, не потому, что он был *вне* христианства,— ведь сам же г. Тихомиров признал его наконец христианским, а я признавал таковым всегда (несмотря на его дохристианское происхождение от учителей Израилевых) — этот принцип есть междуисповедный, междуцерковный и даже междурелигиозный потому, что он заключается внутри различных христианских исповеданий и даже нехристианских религий — от него не могут отказаться ни православные, ни католики, ни протестанты, ни мусульмане, ни евреи, чтобы не идти дальше. И чем выше какая-нибудь религия, тем необходимее присущ ей этот принцип. Для какой-нибудь низшей языческой религии требование справедливости есть *максимальное,* и потому обязательность его может казаться сомнительной; но для христианства, как признал и г. Тихомиров, это есть требование *минимальное,* т. е. абсолютно необходимое, безусловно обязательное. Нисколько не разочаровываясь в высших началах христианства, а, напротив, в силу серьезного их признания, можно и *должно* разочароваться в тех людях и обществах, которые словесным исповеданием высшего принципа на деле только прикрывают свое несоблюдение низшего.— Я вовсе не предлагаю государству стать вне христианского вероучения, а, напротив, только того и желал бы, чтобы оно стало тверже и сознательнее на почву этого вероучения, чтобы оно способствовало — в пределах своей сферы — действительному осуществлению христианских принципов, начиная *непременно* с основного, безусловно обязательного принципа справедливости, ибо без него ничто высшее недостижимо и неисполнимо. Если не так, то пусть г. Тихомиров поищет и покажет мне такое общество, которое при постоянном и узаконенном

нарушении низшего, элементарного правила не делать другим, чего себе не желаешь, представляло бы, однако, собою осуществление высшего нравственного совершенства. Я думаю, он не станет и искать, ибо достаточно формулировать такое предположение, чтобы сейчас же увидать всю его нелепость.

Разногласие здесь очевидно не в том, что г. Тихомиров в основу всего полагает христианское вероучение, а я будто бы его отвергаю, а только в том, что я это самое вероучение принимаю в его целости, а мой противник, забывая свое собственное признание, исключает из этого целого безусловно необходимую его часть, именно, требование справедливости. Он воображает, что бóльшая заповедь может быть осуществлена помимо меньшей, или даже при нарушении ее, а я считаю это теоретически ложным и практически неисполнимым. А кто из нас прав, это уже давно решено высшим авторитетом, обязательным для нас обоих.

«Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота и ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в царстве небесном, а кто сотворит и научит, тот великим наречется в царстве небесном. Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, не взойдете в царство небесное. Слышали, что сказано древним: не убей, кто же убьет, подлежит суду. Я же говорю вам, что всяк гневающийся на брата своего (напрасно) подлежит суду» и т. д. (Ев<ангелие от> Матф<ея> V, 17—22). Надеюсь, г. Тихомиров согласится, что из этих слов в их совокупности ясно как день, что *превзойти* законную праведность никак не значит отвергнуть ее или допустить ее нарушение, а, напротив, значит *исполнить* ее, *удовлетворить* ей и затем уже подняться выше. Пока я способен убивать и действительно убиваю, я, очевидно, не могу достигнуть такого совершенства, чтобы даже не гневаться. Что подумал бы г. Тихомиров о человеке, который рассуждал бы так: заповедь «не убей» есть принцип низший, а я держусь высшего; итак, все равно, убиваю я, или нет, лишь бы только я верил, что не нужно гневаться. Или, может быть, рассуждение, нелепое со стороны одного лица, перестает быть таковым, когда исходит от большой совокупности лиц — от общества или народа?

III

Сказавший: Я пришел исполнить, а не нарушить закон, очевидно, не отрицал «юридической точки зрения». Но г. Тихомиров решительно ее отвергает и говорит о ней как о чем-то несомненно скверном. Для окончательного посрамления «Вестника Европы» и меня он уличает нас в чудовищном желании, чтобы по вероисповедному вопросу был издан «надлежащий закон»[1]. Относясь с омерзением к надлежащим законам, наш публицист ничего не говорит о законах *не*надлежащих. Вероятно, он не полагает между теми и другими никакого различия, что совершенно последовательно при отрицании юридической точки зрения вообще. Отрицание это очень старо, и притом столь же чуждо православию, сколько свойственно различным еретикам гностического характера. Одни из них, считая начало закона недостойным высшего, благого Божества, придумывали особого справедливого бога, не доброго и не злого; а другие прямо отождествляли закон и справедливость со злом, отчего и называются антиномистами, т. е. противозаконниками. Хотя ближайшим предметом гностического отрицания был закон ветхозаветный, но оно распространялось и вообще на всю область юридических и обязательно-нравственных отношений, которые признавались годными лишь для людей второго сорта, так называемых психиков, т. е. душевных, а люди высшего разряда — пневматики, т. е. духовные, признавались от этого свободными. Высказывать без всяких оговорок полное презрение к закону, даже надлежащему, т. е. отвергать юридическую точку зрения как таковую, значит прямо впадать в принципиальное единомыслие с антиномистами. Между тем, казалось бы, такому крайнему ревнителю православия, как г. Тихомиров, следовало бы оградить себя от идей не только Маркиона и иже с ним, но и от более умеренных — Валентина и Василида, ибо все они давно и многократно осуждены церковью. Разумеется, я обвиняю публициста «Русского обозрения» не в формальной ереси, а лишь в неосторожности, и желаю не осуждения его, а только вразумления.

Нет спора о том, что, абсолютно говоря, благодать выше закона, нравственность удовлетворительнее права, любовь полнее справедливости. Если бы в мире существовали только эти две сферы, т. е., с одной стороны, область

[1] Там же, стр. 429.

отношений чисто нравственных и духовных, а с другой — область отношений юридических, тогда, конечно, эти последние упразднились бы за ненадобностью, как они, например, сами собою упраздняются между любящими друг друга членами хорошей семьи. Но пока человечество столь мало похоже на такую семью, и юридическую точку зрения нужно оценивать не по отношению ее к царству благодати и любви, упраздняющей закон, а по отношению к той злой, дикой, звериной жизни, с ее слепыми страстями и темными делами, которая законом если не упраздняется, то, во всяком случае, ограничивается и приготовляется к упразднению. Окончательная цель не есть это внешнее ограничение зла, а его внутреннее перерождение в добро; но думать, что эта цель может быть достигнута без предварительных и постепенных законных ограничений преступной дествительности,— что может быть какой-то прямой скачок из злой жизни в царство небесное,— это значит впадать, говоря словами нашего автора, в самую фантазерскую субъективность. «Я забочусь о том,— заявляет г. Тихомиров,— чтобы веротерпимость и свобода действительно *существовали*. Г. Соловьев и *Вестник Европы* помышляют лишь о том, чтобы по этому предмету был *издан надлежащий закон*. Им все кажется, что как только издадут закон, так все и будет прекрасно»[1]. Несомненно, что когда, в силу *надлежащего* закона, прекратятся и даже сделаются невозможными те ненормальные порядки и явления, против которых этот закон направлен, то «все будет прекрасно»,— разумеется, в известном определенном отношении, а не в каком-нибудь другом. Новая антитеза нашего автора напоминает по своей странности его прежнее противоположение между вероучением и одною из основных заповедей того же вероучения. Ну разве может «надлежащий» закон иметь какое-нибудь другое назначение, кроме того, чтобы произвести известную желательную перемену в действительном существовании? Хороший по содержанию и намерению закон может быть недействительным, и дурной по существу закон может иметь полную силу действия. Но ни тот, ни другой не принадлежит к числу «надлежащих» законов, т. е. таких, которые должны быть и о которых мы «помышляем». Если, например, в каком-нибудь государстве существует постановление: «все обыватели да будут исполнены благоволения и целомудрия в тайниках сердец своих», то

[1] «Р<усское> о<бозрение>», стр. 429.

такой закон, при всем достоинстве своего содержания, не может, однако, быть признан целесообразным по крайней неуловимости своего предмета. С другой стороны, если бы существовал где-нибудь закон, в силу которого отрезались бы носы у всех брюнетов, то и такой закон, несмотря на свою физическую удобоисполнимость и общедоступный предмет, не мог бы, однако, быть назван надлежащим или хорошим,— вследствие недостаточной связи своего содержания с принципами справедливости и человеколюбия[1]. И вот, если бы в этой стране явились люди, которые из чувства справедливости и из жалости к своим ближним, подвергаемым столь неприятной операции, стали бы проповедовать необходимость законодательной отмены этого варварского закона,— неужели и к ним г. Тихомиров обратился бы с такими словами: «Вы помышляете только о надлежащем законе, а нужно заботиться только о том, чтобы люди по собственному чувству сделались неспособными увечить своих ближних, а пока пускай эти миллионы и десятки миллионов созданий Божиих терпят неизгладимое на лице безобразие, пускай их страдают,— это не вредит их душеспасению». Полагаю, однако, что подобные речи сильно вредят душеспасению говорящих.

Судя по тону г. Тихомирова, можно подумать, что ему вовсе не известны факты, когда издание «надлежащих» законов или законодательная отмена ненадлежащих оказывались целесообразными, когда этим «юридическим» путем то, что должно быть, становилось действительно существующим, а недолжное действительно упразднялось. Между тем такими фактами полна история человечества. Нельзя же, в самом деле, сомневаться, что законы, отменявшие, в различных образованных странах, судебную пытку, действительно и окончательно уничтожили там это злодейское учреждение, которое продолжает процветать в Китайской империи; можно ли также отрицать, что парламентский билль 1829 г. о католиках в Англии сделал их религиозную свободу и гражданскую полноправность *действительно существующими* в этой стране или что, благодаря закону 19-го февраля 1861 г., личная свобода крестьян от помещичьей власти действитель-

[1] Читатель поймет, надеюсь, что этот закон фантастичен только по форме, а не по существу, так как действительно существуют в различных странах законы, подвергающие множество невинных людей тяжким страданиям.

но существует в России. И если бы тем людям, которые с конца прошлого столетия и до шестидесятых годов нынешнего помышляли и толковали об издании «надлежащего» закона против крепостного права,— если бы этим людям кто-нибудь сказал: вы заботитесь только о том, чтобы был издан закон, освобождающий крестьян от помещичьей власти, а я забочусь о том, чтобы свобода от крепостной зависимости действительно существовала,— то они, конечно, не поняли бы, о чем он говорит, или, точнее, поняли бы, что он говорит не дело. Попробовал бы г. Тихомиров без надлежащего закона упразднить крепостное право.

Он жалуется, что «Вестник Европы» и я его не понимаем. В самом деле последние шаги его мысли привели его к распутию, на котором он должен сделать выбор между несколькими умственными дорогами, и пока он этого выбора не сделал, его точка зрения лишена всякой определенности и потому непонятна. Прежде, когда не без вины с его стороны можно было думать, что он только уклоняется от вопроса и благозвучащими словами лишь прикрывает зловредные притеснительные тенденции, а что в сущности он солидарен с г. Розановым и проповедует то же самое, только в менее нелепых и более стыдливых выражениях; когда могло казаться, что и его высшая мечта состоит в том, чтобы стерто было с лица земли все, что не с ним, и потом отслужена панихида «в черных ризах»[1],—тогда его точка зрения была столько же понятна, сколько отвратительна. Но теперь, когда, с одной стороны, он целою статьею засвидетельствовал свое коренное несогласие с г. Розановым[2], а с другой стороны, по вопросу о веротерпимости показал, что говорит или, по крайней мере, хочет говорить о том же, о чем и я, и относительно указанных мною нарушений справедливости (происходящих в силу существующих законов) решительно заявил, что они «очень нехороши»,— теперь его отрицательное отношение к надлежащему закону, т. е. к такому, который окончательно упразднил бы и сделал невозможными эти самые осуждаемые им нарушения веротерпимости, т. е. справедливости относительно иноверцев, подобно тому, как закон

---

[1] См. ниже.

[2] См. апр. «Р<усское> о<бозрение>»: «Существует ли свобода?», где с немалым коварством, но, в сущности, справедливо обличается грубо материалистический источник этих диких излияний.

19-го февраля окончательно упразднил то прежде узаконенное нарушение справедливости по отношению к помещичьим крестьянам, которое называется крепостным правом,— такое отрицательное отношение его к очевидно желательному и легко исполнимому закону является действительно весьма загадочным. Для решения вопроса, значение которого им самим признано, предполагается способ, вытекающий из здравой логики, всегда и везде с успехом употреблявшийся, подтверждаемый примером всех христианских стран и недавним опытом нашей собственной истории,— и он это прямое решение называет «самою фантазерскою субъективностью», с которою можно выступать только в надежде, что «кривая вывезет», а затем, спросивши у себя самого от имени читателей, «как же быть», т. е. чем заменить отвергаемое им решение, уклоняется от всякого прямого ответа и указания, говоря: «это вопрос особый». Не особое ли скорее состояние мыслей у нашего автора? Логически оно не имеет оправдания, но психологически может быть объяснено, не отнимая надежды на благополучный исход. Г-ну Тихомирову, испытавшему жестокие разочарования «ошую»[1], тяжело признаться самому себе в новых разочарованиях «одесную». В такой внутренней борьбе бессознательные силы души овладевают сознанием и развлекают его миражами. Твердый берег представляется ему какою-то бездною с фантастическими чудовищами, а великолепная пристань мерещится ему все еще в стороне того болота, где водятся господа Головлевы. Попробую, насколько могу, рассеять этот опасный обман.

IV

Главное из призрачных чудовищ, которые заставляют г. Тихомирова видеть несуществующую бездну вместо действительного берега, это — безрелигиозное государство, к которому будто бы приводит моя точка зрения: если только, думает он, государство положит принцип справедливости в основу своей вероисповедной политики, то оно непременно сделается сначала без-исповедным, а потом и прямо атеистическим. Такое заключение имело бы какой-нибудь смысл лишь в том невероятном случае, если бы г. Тихомиров полагал, что все религии и все исповедания *исключают* принцип справедливости, несовместимы

[1] См. его французские и русские книжки на этот счет.

с ним: тогда, конечно, этот принцип был бы без-исповедным и безрелигиозным и делал бы таковым принявшее его государство. Но так как на самом деле и по собственному признанию г. Тихомирова, правило справедливости: не делай другим, чего себе не желаешь, есть собственное правило православия, равно как и всех других христианских исповеданий (чтобы не говорить о прочих религиях), то, очевидно, это правило есть принцип между-исповедный, или, еще точнее, *всех-исповедный,* а никак не без-исповедный. Притом, по свидетельству священного авторитета, приведенного г. Тихомировым, это есть правило необходимое, минимальное, т. е. без соблюдения которого ничто дальнейшее и высшее невозможно для христиан. Поэтому, если государство, принадлежащее к православному *христианскому* исповеданию, примет этот необходимый принцип за правило всей своей политики, то оно этим только заявит и докажет свою верность исповедуемой им религии, действительность своего вероисповедного характера, а никак не отречение от него. Если человек говорит: я православный христианин, и так как моя вера обязывает меня прежде всего исполнять правило справедливости: не делай другим, чего себе не желаешь, то я решаюсь всегда и во всем руководиться этим принципом,— неужели этот человек тем самым изменяет своей вере, становится без-исповедным и безрелигиозным?

Практическое усвоение принципа справедливости каким-либо государством (как и отдельным лицом) утверждает и оправдывает его веру, если это государство (или лицо) уже было христианским; а если оно было атеистическим, то, становясь справедливым, оно практически становится на почву христианской религии: с ним происходит тогда нечто подобное тому, что случилось с центурионом Корнелием, который, будучи язычником, вследствие своего *способа действия* стал готов к принятию христианства.

Но г. Тихомиров смущен, по-видимому, тем, что принцип справедливости не есть что-либо специфически православное, так как он принимается и другими исповеданиями. Но как же с этим быть? Не отказаться ли уж нам и от своего качества разумных существ, так как оно свойственно не нам одним, а отчасти и иноверцам? Казалось бы, однако, что, с точки зрения нашего публициста, раз православие объявило этот принцип как свой, то остается только принять его к исполнению. И это тем более, что никакого другого на замену ведь нет. В области нрав-

ственных предписаний или норм деятельности никакого специфически-православного принципа не существует, так же как нет здесь принципа специфически-католического, протестантского и т. д. Той воле Божией, на которую напрасно ссылается г. Тихомиров, не угодно было в этом отношении сделать какое-нибудь различие между людьми по исповеданиям, как и по народам: всем предписана одна правда в двух своих степенях — как закон справедливости и как заповедь совершенства. Вторая предполагает первый, и только первый, т. е. закон справедливости безусловно *обязателен* — всегда, везде и во всем. Поэтому он только один и может быть нравственным руководством для государства, коего область не выходит из пределов обязательного. Для государства в этом отношении нет выбора между многими нормами его политики: для него есть только дилемма: принять или отвергнуть принцип справедливости.

Но г. Тихомиров в своей непонятной уверенности, что принятие христианской правды значит то же, что отрешение от нее, пугает нас следующею фантастическою картиною. «Когда эту равноправность,— говорит он,— гарантирует мне государство, поставленное вне исповеданий, а тем самым и выше их, то общую участь всех исповеданий и всякой религии я очень хорошо заранее вижу. Сегодня, по почину какого-нибудь г. Португалова, государство, на основании культурных и медицинских соображений, примет меры против обрезания у евреев; завтра, по почину столь же образованных мусульман, во имя женской эмансипации, воспретит многоженство магометан; потом из соображений народного здравия воспретит посты, во избежание заражений уничтожит богомолье к св. иконам и мощам и т. д. Тут трудно и предвидеть конец государственному вмешательству. Монашество, конечно, может быть признано нарушающим интересы государства своим безбрачием. Само богослужение может быть признано в некоторых частях своих вредною гипнотизацией народа, да и личная келейная молитва может быть подвергнута очень сильным подозрениям»[1].

Я готов допустить, что все это, несмотря на свою фантастичность, могло бы случиться, если бы государство, вместо истинного принципа всякой деятельности, приняло за высшее руководство свой предполагаемый интерес или мнимые требования гигиены и т. п. Но именно

[1] «Р<усское> о<бозрение>», стр. 433.

с моей точки зрения требуется, чтобы государство избегало такого пагубного смешения понятий, чтобы оно *единственною* нормой своей политики принимало христианский и общечеловеческий принцип справедливости, в силу которого утверждается личная, национальная и религиозная свобода для всех в равной мере, именно в той, которую может каждый желать для себя совместно со всеми. Напрасно думает г. Тихомиров, что понятие справедливости так неопределенно, что под него можно подставлять какие угодно мотивы, даже самые нелепые. Фантастические примеры безобразий, могущих происходить от мнимого применения религиозной равноправности, едва ли уравновешивают или даже ослабляют значение тех действительных нарушений веротерпимости, которые необходимо происходят при отсутствии религиозной равноправности[1]. Против тех действительных фактов, которые признал и осудил сам г. Тихомиров, выставлять вдруг такие возможности, как запрещение поста или келейной молитвы,— прием весьма неубедительный. Да и помимо этого, всякие узаконения и меры, противные веротерпимости, принимаются ли они религиозным государством против чужих религий, как это бывает в действительности, или же государством атеистическим против всех религий, как представляет г. Тихомиров в своих воображаемых примерах,— всякие такие меры и законы суть прежде всего нарушения справедливости, совершенно невозможные при серьезном признании и применении этого принципа, и, следовательно, те предполагаемые безобразия, которыми пугает нас г. Тихомиров, прямо подтверждают мой тезис, а никак не говорят против него. Понятно при этом, что если бы государства христианские отказались от предписанного их верой закона справедливости, то трудно было бы ожидать неуклонного его соблюдения со стороны государства безрелигиозного. Если бы, например, в ка-

---

[1] Любопытно, что единственная реальная черта в фантасмагории г. Тихомирова взята не из какой-нибудь безрелигиозной страны, а из современной русской жизни,— это именно предложение г. Португалова о запрещении обрезания евреям. Уж если ссылаться на предложения неосуществленные, то я вспоминаю нечто более сильное. Лет восемь тому назад в одном весьма образованном и еще более благонамеренном (в смысле г. Тихомирова) петербургском кружке совершенно серьезно обсуждалось предложение принудить все тех же несчастных евреев, но не к отказу от обрезания, а, напротив, к более радикальному совершению этого обряда, с целью прекратить их размножение. Г. Тихомиров, «очень хорошо видящий» будущие мероприятия против постов и богомолий, совсем плохо видит окружающую его действительную среду.

ком-нибудь католическом государстве легально отрицалась полноправность раскольников, еретиков и неверующих, то странно было бы требовать от государства атеистического, чтобы оно точно и твердо охраняло права католиков. Одна неправда рождает другую,— новое побуждение для нас строго держаться за принцип справедливости и настаивать на его применении.

V

Мираж, во власти которого находится г. Тихомиров, связан в его уме с совершенно ошибочным пониманием *равноправности.* С одной стороны, он без всякого основания отделяет это понятие (в сфере вероисповедной) от понятия религиозной свободы, или веротерпимости, а с другой стороны, столь же неосновательно отождествляет его с равенством вообще и признание равноправности известных вероисповеданий смешивает с признанием их одинаковости, равнозначительности или равноценности. В первой своей ошибке г. Тихомиров доходит до невероятного утверждения, что требованию равноправности соответствует равенство всех в общем бесправии. «Равноправность,— говорит он,— мне ровно ничего не обещает, кроме того, что если будут топтать в грязь мою веру, то и вера других не получит лучшей участи. К религиозной свободе она не имеет никакого ясного отношения»[1]. Выходит, однако, что для г. Тихомирова равноправность не только к религиозной свободе, но и к себе самой не имеет никакого ясного отношения, ибо он преспокойно отождествляет существенное здесь понятие *права* с его прямым отрицанием — *бесправием:* равенство прав оказывается вдруг равенством бесправия. Между тем под равноправностью, как показывает самое слово, разумеется равенство только *прав,* и ничего более, и, следовательно, это понятие никак не может относиться к бесправию.

От такого неуместного и ложного применения гегелевской мысли о тождестве противоположных г. Тихомиров мог бы легко воздержаться, если бы только принял во внимание, что понятие равноправности никогда не берется (по крайней мере, мною) отрешенно от своей истинной основы, которая есть принцип справедливости. На самом деле первое понятие есть только ближайшее определение или развитие второго. Если я не допускаю

[1] «Р<усское> о<бозрение>», стр. 432—433.

относительно других того, чего не могу желать себе, то, значит, я должен признать за другими полноту прав, т. е. в той самой мере, в какой я признаю свои собственные права. Я не могу принципиально желать себе бесправия или произвольного ограничения моих прав (личных, религиозных, национальных и т. д.), следовательно, не могу утверждать такого бесправия и таких ограничений и для других. Вот настоящее понятие равноправности, которая здесь не только имеет ясное отношение к свободе, но прямо с нею совпадает. Ведь то, на что я имею равное со всеми право, есть именно моя свобода. У государства в его законах нет ни возможности, ни надобности определять *материально* права каждого, т. е. перечислять все то, что ему позволительно делать,— оно признает только за каждым полную свободу существовать, действовать и развивать свои естественные силы, поскольку этот «каждый» не нарушает такой же свободы других (что уже будет преступлением и подлежит материальным определениям закона). Таким образом, вопреки замечанию г. Тихомирова, равноправность прямо и формально указывает общие размеры предоставляемой каждому свободы, именно *полноту* этой свободы, поскольку она может быть равна для всех, т. е. поскольку свобода одного не упраздняет такой же свободы другого. Сюда же, как частный случай, относится и принцип веротерпимости, или религиозной свободы, т. е. признание за всеми равного права или равной свободы исповедовать и проповедовать свои религиозные убеждения. Этому принципу было бы одинаково противно (возвращаясь к примерам г. Тихомирова) требовать, чтобы все постились и чтобы никто не постился, чтобы все евреи подвергались обрезанию и чтобы всем было запрещено обрезываться. Такие требования представляли бы только равенство бесправия, а не равенство прав. Последнее требует, чтобы все одинаково имели право поститься и не поститься, обрезаться и не обрезаться, каждый по своему свободному выбору. Тут равноправность и свобода явно совпадают, и это есть тот единственный принцип, которого я держусь в нашем вопросе. А то равенство всех в общем бесправии, на которое некстати указывает наш публицист, действительно существует, в большей или меньшей степени, в различных деспотиях Азии и Африки, но никому еще не приходило в голову выводить это бесправие из требования равноправности, когда оно явно вытекает из противоположного требования аб-

солютного произвола, перед которым исчезают все различия.

Что касается до второй ошибки г. Тихомирова, то хотя я не раз уже показывал различие между равноправностью и равноценностью, которые он продолжает смешивать, однако, чтобы до конца исполнить свое добровольное «послушание»[1], попробую еще разъяснить это недоразумение.

Признание равноправности, т. е. равной ненарушимости чужой и своей свободы, вовсе не требует одинаковости положительного отношения или одинакового образа действия в пределах признанного права. Определяются только границы, обязательные для соблюдения, и тем самым все находящееся внутри их предоставляется свободе. Я признаю, например, безусловно равноправными писателями гр. Л. Н. Толстого и г. Розанова, т. е. признаю за тем и за другим абсолютно одинаковое право проявлять свое содержание в литературе, но этим и исчерпывается мое одинаковое отношение к ним, а дальнейший мой образ действий относительно их определяется уже не их общим правом, а особенностями их произведений, и так как эти особенности весьма между собою различны, то я могу и должен относиться к ним неодинаково. Это требуется самою справедливостью, ибо я и для себя самого желаю, чтобы другие, уважая мое право высказывать что угодно, относились затем ко мне не безразлично, а сообразно с особым содержанием и значением моих идей.— Далее: нарушается ли равноправность тем, что отец семейства более заботится о своих детях, чем о чужих? Полагаю, что нет, если только он признает, что и все другие отцы имеют равное право предпочитать своих детей чужим.— Есть ли, наконец, какое-нибудь противоречие справедливости в том, что церковный староста известного

---

[1] Кстати: г. Тихомиров из того, что я сравниваю свою полемическую задачу по неприятности ее исполнения с некоторыми монастырскими «послушаниями», серьезно заключает, что я не имею понятия об этих последних, так как они, мол, основаны на «отсечении своей воли», а моя задача — добровольная. Однако самое это «отсечение» совершается ведь не принудительно, а есть такой же добровольный акт, как и мое́ решение выяснить вопрос о веротерпимости вместо того, чтобы заниматься другими, более интересными по существу предметами. Конечно, между моим сознанием долга и исполнением не стоит никакого «старца» или игумена. Но тут мне приходится, не в обиду г. Тихомирову, напомнить ему ту элементарную логическую истину, что *сравнение* есть отождествление двух предметов только в *некоторых*, а не во всех отношениях, иначе подобие было бы полным тождеством.

прихода более печется о благолепии своего храма, нежели других? Это есть не только его право, но и обязанность, лишь бы только он не тащил никого насильно в свой приход и никого не держал там неволею, а также не перетаскивал церковной утвари из соседнего храма в свой. В этих случаях, как и во всевозможных других, равное право полагает только ненарушимый безусловно обязательный *предел* для наших свободных действий; положительный же характер самих этих действий определяется не равным правом, а различным значением предметов для действующего.

Применяя это элементарное различение понятий к вероисповедному вопросу, должно признать ошибочным следующее положение г. Тихомирова: «Равноправность исповеданий требует, чтобы государство, его закон, его практика, его мероприятия *одинаково* относились ко всем исповеданиям, христианским и нехристианским, ныне существующим и имеющим возникнуть посредством работы «личного религиозного убеждения» и отсюда новорождающегося сектантства»[1]. Нет! Равноправность исповеданий этого не требует. Она требует только, чтобы за всеми этими исповеданиями признавалась равная свобода существования и действия на основаниях общего права, но одинакового отношения к ним государства в его практике и законах отсюда вовсе не вытекает. Чтобы наглядно в этом убедиться, г. Тихомирову стоит только обратить внимание на вероисповедное положение Британской империи. Здесь достигнута полная религиозная равноправность, или свобода: все и каждый имеют равное право принадлежать или не принадлежать к какому угодно исповеданию, проповедовать и распространять беспрепятственно (в пределах общего права) какие угодно религиозные и безрелигиозные убеждения, строить и поддерживать всякие храмы, основывать всевозможные общества и т. д. И, однако, при всем том государство в своей практике и в своих законах вовсе не одинаково относится ко всем этим исповеданиям: предоставляя *всем равную свободу,* оно оказывает *особую поддержку своей* церкви, т. е. той, к которой принадлежит большинство собственно английского народа с царствующею особой во главе. Законное существование этой официальной, господствующей, государственной, или установленной, церкви (established Church) нисколько не нарушает принципа религиозной равноправ-

---

[1] «Р<усское> о<бозрение>», стр. 431.

ности, именно благодаря тому единственному, но решающему обстоятельству, что принадлежность или непринадлежность к этой «установленной церкви» зависит исключительно от свободного выбора,— она никого в себе насильно не удерживает и никого к себе принудительно не привлекает. Вследствие этого всеобщее равенство религиозных *прав* прекрасно совмещается здесь с государственными *преимуществами* господствующей церкви. Если и при этих условиях между самими англиканцами возникает мнение, что богатая материальная поддержка, оказываемая правительством их церкви, подрывает ее нравственное действие и умаляет ее христианское достоинство, то это уже вопрос совсем другой. Во всяком случае, ссылаясь в пользу религиозной равноправности на пример образованных стран, я имел особенно в виду именно положение дела в Англии, как оно есть теперь, не исключая и «установленной церкви». Ничего другого для нас я не желал и не желаю. Впрочем, существенные черты этого положения встречаются и в большинстве других европейских стран. Притом везде, где это наилучшее в данных условиях состояние достигнуто, оно достигалось не иначе, как чрез издание надлежащих законов или чрез законодательную отмену ненадлежащих.

VI

Для решения вопроса о веротерпимости и для руководства вероисповедной политики г. Тихомиров предлагал в прошлом году[1] следующий естественный путь: «За-

---

[1] «Русск<ое> об<озрение>», 1893, № 7, стр. 383.— Г. Тихомиров ставит мне в упрек, что на эту статью я отвечал через девять месяцев после ее появления, когда читатели успели уже ее забыть. Одобряя такую скромность, я должен, однако, заметить, что оспариваемые мною положения и рассуждения я напоминаю читателям посредством довольно обильных и длинных выписок. Затем, хотя девятимесячный срок, нормальный в других случаях, действительно слишком продолжителен для порождений полемики, но предосудительного я все-таки в нем ничего не вижу: ведь прошлогодние книжки «Русского обозрения» находятся в свободном обращении, чего нельзя сказать, например, про некоторые сочинения, на которые голословно нападал г. Тихомиров в своей статье «Духовенство и общество». В чужом глазу соломинку мы видим... Помимо всего этого, излишняя поспешность в полемике кажется мне хуже излишней медлительности. Забвение моими читателями статьи г. Тихомирова было бы, конечно, фактом прискорбным, но забвение им самим апостольского постановления несравненно прискорбнее. Если бы он не торопился, то, во-первых, вспомнил бы вовремя это постановление, а во-вторых, успел бы справиться и о том, как оно читается в греческом подлиннике, и, таким образом, не подверг бы меня двум напрасным обвинениям: сначала в изобретении справедливости, а потом в недостаточном знакомстве с св<ященным> писанием.

бота государства при уяснении вопроса о терпимости состоит не в каких-либо теоретических соображениях, а в том, чтобы слышать *действительный* голос церкви, местной и вселенской, и лишь потом оно разумно может привносить свои чисто политические поправки, на которые, конечно, имеет полное право». Когда г. Тихомиров писал эти слова, он не знал или «запамятовал», в чем состоит этот *действительный голос* церкви по нашему вопросу, а потому и читателей своих оставлял в недоумении: о чем он, собственно, говорит. Теперь он вспомнил и невольно признался, что действительный голос церкви, выразившийся в апостольском постановлении (как оно читается в наших церковных переводах), утверждает как всеобщую, абсолютно необходимую и безусловно обязательную норму всех человеческих отношений, а следовательно, и религиозных, или вероисповедных, единый, неизменный принцип справедливости: не делайте другим, чего себе не желаете.

Не он первый между «ревнителями православия» у нас забыл этот действительный голос церкви. Четыре века тому назад духовенство Великого княжества Московского разделилось по нашему вопросу на две партии, из коих только одна помнила (и то не с полной ясностью) действительный голос церкви; другая же совсем его забыла и настойчиво требовала сжигания еретиков. За это требование оказалось большинство на Московском соборе 1490 г., и казни еретиков по примеру византийских императоров и «шпанского короля» вошли у нас в употребление и продержались до тридцатых годов прошлого столетия. Впрочем, и противная партия не была осуждена, и ее представитель Нил Сорский был признан святым, так же как и его главный противник (стоявший за казни), Иосиф Волоцкий. С моей точки зрения, все это не представляет ничего удивительного. Но с точки зрения г. Тихомирова, отождествляющего церковь с местным духовенством, подобный факт является чем-то совершенно непонятным: выходит — будто действительный голос церкви раздвоился и на один и тот же вопрос отвечал и *да* и *нет.* При серьезном отношении к вопросу, г-ну Тихомирову необходимо обратить особое внимание на это наглядное историческое опровержение его основного взгляда[1].

---

[1] Прежде всего рекомендую его вниманию интересную и исчерпывающую сущность дела статью А. Н. Пыпина в прошлом (июньском) № «Вестника Европы». Там он найдет и указание источников, и полную библиографию предмета, если бы пожелал предаться дальнейшим изучениям.

Я же считаю теперь свое «послушание» относительно г. Тихомирова (по вопросу о веротерпимости) конченным. После того, как он признал принцип справедливости минимальным, т. е. безусловно обязательным и необходимым требованием христианства, все мои последующие рассуждения были только логическим развитием и прямым приложением этой, признанной им самим, истины. Все эти рассуждения могут быть сведены к следующему умозаключению: общечеловеческий принцип справедливости есть вместе с тем необходимое требование христианства. В этом качестве он обязателен и для христианского государства; но из этого обязательного принципа справедливости прямо вытекает требование религиозной равноправности или свободы, следовательно, и оно обязательно для христиан как таких, а значит, и для христианского государства. Раз основание этого умозаключения признано, то всякие дальнейшие попытки нашего публициста отрицать необходимый из него вывод будут явно недобросовестны и лишены всякого интереса. Покончив теперь с г. Тихомировым, я хочу отдать последний долг г. Розанову. Быть может, этот автор поможет мне хоть несколько вознаградить терпение читателей, утомленное однообразными разъяснениями истин «самоочевидных».

VII

Г. Розанов начинает с заявления, что он лишь нечаянно выступил с проповедью абсолютной нетерпимости, но теперь (благодаря мне?) понял все значение своего слова. «Статья,— говорит он,— которая в побочных сторонах своих исполнена недостатков, в главном содержании своем мне представляется теперь и ценною, и важною. *Непреднамеренно я произнес слово, которое всего нужнее было произнести*... В век равнодушия, разложения, я произнес слово *нетерпимость*[1]*;* конечно, лишь слабость моих слов, *неслышность моего голоса была больна* (так), а не самый смысл слова. Но если оно услышано, я его повторяю: «да, нетерпимость; да, непонимание законов умирающего (?); да, отвращение к нему до неспособности переносить его вид»[2].

Хотя мало вероятия, чтобы какое-нибудь значительное слово могло быть сказано человеком столь немощным в

---

[1] Курсив г. Розанова, прочие — мои.

[2] «Русск<ий> вестн<ик>», 1894 г., апр., стр. 191—192.

слове и притом воображающим, что *неслышность* голоса может быть *больна* (или это — только неуместная пародия на шекспировскую вычурность?), не будем, однако, останавливаться на признаках наружных и обратимся к существу этого столь «нужного» слова. Чем г. Розанов оправдывает, на чем основывает свое утверждение, что можно понимать и любить только себя и свое, особое, а все прочее лишь ненавидеть в высшей степени? К сожалению, никакого ответа на этот законный вопрос мы у него не находим, как будто он и теперь говорит свое слово нечаянно или непреднамеренно. Вместо того, чтобы разъяснять свой «закон жизни», он в целой статье дает подробную характеристику моей литературной и психологической личности, заявивши, однако, предварительно, что он меня не понимает и понимать не может, как и я его будто бы. «И не только он и я, мы не понимаем друг друга, но этим непониманием противоположного и вечно жила история»[1]. Противоположности между мною и г. Розановым я не отрицаю, но не могу согласиться, чтобы из противоположности всегда следовало непонимание с обеих сторон. Зато для меня совершенно бесспорно правило, гласящее: чего не понимаешь, о том и не говори. Если бы я думал, что не понимаю г. Розанова, то, конечно, счел бы себя обязанным хранить о нем полное молчание. Перешагнем, однако, и через эту мелочь. Может быть, г. Розанов из скромности преувеличивает свое непонимание, а на самом деле я могу извлечь из его характеристики что-нибудь полезное во исполнение заповеди: познай самого себя.

По-видимому, г. Розанов именно это и имеет в виду. Он жалеет, что никто не предлагал мне правдивого зеркала, в которое бы я мог себя увидеть, и хочет сам оказать мне эту важную услугу: «и никогда, никогда правдивое зеркало не показало ему *истину;* не показало *обтянутых лайкою ног,* которым, конечно, не идти в пустыню...»[2] Конечно, в лайковых перчатках *на ногах* не только в пустыню, но и на Невский проспект идти невозможно. Это не важно само по себе, но прискорбно то, что зеркало г. Розанова вместо истины сразу показывает «наглядную несообразность» и тем заранее подрывает доверие к своей правдивости. Продолжаю, однако, смотреть и вижу, что я «танцор из кордебалета», «тапер на разбитых клавишах»,

---

[1] «Р<усский> в<естник>», стр. 193.

[2] «Р<усский> в<естник>», стр. 203. Курсив мой.

«слепец, ушедший в букву страницы»[1], «блудница», бесстыдно потрясающая «богословием»[2], «тать, прокравшийся в церковь», «святотатец»[3], «слепорожденный»[4], «палка, бросаемая из рук в руки»[5]. Сильно сомневаюсь, можно ли мне изо всего этого извлечь что-нибудь полезное в смысле самопознания. Мои сомнения не исчезают и перед заключительным заявлением г. Розанова, что он не бранит меня, а только определяет (вот его слова: «вступить ли мне с ним в брань? К чему? Это так в его вкусах, и вовсе не в моих. Достаточно понять, определить, самое большее — выговорить вслух определенное»)[6]. Хотя г. Розанов теперь утверждает, что понял и определил меня, прямо вопреки своему первоначальному заявлению, что он меня не понимает и по законам природы и истории понимать не может, тем не менее я готов был бы согласиться, что вышеприведенные слова (блудница, тать, палка, слепорожденный и т. д.) представляют собою не брань, а только определения. Но я решительно нахожу, что это определения, во-первых, слишком широкие, а во-вторых, плохо согласимые между собою. Когда же слепорожденные бывают балетными танцорами? Может ли слепой уходить в букву страницы? Способна ли палка обкрадывать церкви? Все это столь же неправдоподобно, как и лайковые перчатки на ногах. Впрочем, при всей нескладности этих «определений» признать их безусловно лживыми я, конечно, не могу. Вспоминается мне из времен моей юности один пустынножитель, который ежегодно в известный день предлагал мне некий обширный картон, на коем были словесно изображены все возможные и невозможные грехи и преступления, и требовал, чтобы я против каждого признавал себя виновным; когда же я перед некоторыми, слишком странными, останавливался в недоумении, то он одобрительно кивал головой и говорил: «Ничего! *в каких-нибудь смыслах* и против этого грешен». Отрицать это утверждение в таком общем виде я, разумеется, не мог, и все кончалось надлежащим образом. Не

---

[1] Там же.

[2] Стр. 195: «Г-н Влад. Соловьев со своими текстами и всем «богословием» именно имеет вид такой блудницы, которая, потрясая ими (sic) бесстыдно перед глазами всех, говорит: еще погрешу и спасусь, а вы погибнете».

[3] Там же.

[4] Стр. 205.

[5] Стр. 209.

[6] Стр. 211.

сравнивая г. Розанова с этим досточтимым пустынником, я могу допустить, что его общие определения меня как «блудницы», «татя», «палки» и т. д. могут быть «в каких-нибудь смыслах» справедливы. Другое дело, когда он приписывает мне определенные желания, прямо противоположные тем, которые я действительно имею: тут уже его зеркало несомненно оказывается кривым и негодным к употреблению. Так, напр<имер>, г. Розанов утверждает, будто я жажду для России «еще вакханалии и вакханалии»[1] или предлагаю русскому народу, отказавшись от древней веры и выйдя из церкви, остаться при одном «гром победы раздавайся!»[2].

Конечно, и на это можно смотреть как на оправдание той мысли г. Розанова, что, кроме себя и своих единомышленников, он никого понимать не может. К прискорбию, я должен заметить, что наш философ «непонимания» не останавливается и на этом и вступает в прямое противоречие с такими определенными истинами, относительно которых вопрос о понимании или непонимании уже не имеет места. Так, возвращаясь к измышленному им, для характеристики католичества, иезуиту, обваривающему младенцев кипятком, г. Розанов замечает теперь, будто я *не отрицаю* этого «поразительного факта, практиковавшегося в знаменитом ордене»[3], тогда как я прямо назвал такого иезуита *несуществующим* («этот предусмотрительный, хотя и несуществующий иезуит). Как бы велико ни было непонимание г. Розанова, не может оно, однако, доходить до того, чтобы в эпитете «несуществующий» не видеть решительного отрицания. Но если бы даже *закон непонимания* позволял и это относительно меня, то уж наверное он не позволяет г. Розанову отрицать свои собственные, только что произнесенные слова. Между тем он делает и это, тут же (стр. 203, прим.), заявляя, будто, говоря о иезуитах, он не говорил о всей католической церк-

---

[1] «Р<усский> в<естник>», стр. 211.

[2] «Р<усский> в<естник>», стр. 208. Ср. с этим начало моего главного сочинения «История и будущность теократии»: «Оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания, показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечною и вселенскою истиною — вот общая задача моего труда». Г. Розанов мог не читать этой книги, но он несомненно читал «Нац<иональный> вопр<ос> в России», где, между прочим, решительно отвергается нелепая мысль об ассимиляции вост<очной> церкви западной (облатинение), и именно эту нелепую мысль он мне приписывает!

[3] «Р<усский> в<естник>», стр. 203, примеч.

ви,—тогда как всего за шесть страниц мы читаем у него следующее, прямо противоположное заявление: «инквизиция и *иезуитский орден; принципы последнего мы можем принять за принципы вообще католичества,* по аксиоме: что в части есть — есть и в целом»[1].

Итак, ввиду прискорбного неумения г. Розанова ладить с истиной или, по крайней мере, оставаться с нею в сколько-нибудь приличных отношениях, предложенное им зеркало оказывается, к сожалению, бесполезным для моего самопознания. Неужели, однако, провозвестник «самого нужного слова» так увлекся моею «жалкою» особой, что ничего и не сказал в пояснение этого слова, в оправдание своего идеала абсолютной нетерпимости и всеобщего непонимания? В конце статьи в нескольких строках он как будто хочет представить если не разумное оправдание, то, по крайней мере, некоторое пояснение своего идеала конкретным образом. Он рисует с своей точки зрения характер и будущность русского народа. Вот этот образ: «Есть представление о народе нашем как исключительно мягком, «терпимом», неспособном и, в видах ему навязанной репутации, уже как будто и бесправном к самозащите... Так понимает его, этого требует от него и г-н Вл. Соловьев, и иные, с ним единомышленные. Им бы эта «терпимость» нужна, по крайней мере на время. Они не заметили в нем иных, суровых и строгих черт; и между тем именно они в нем главное. Их обманул *двухвековой карнавал нашей истории;* настал его последний день, и они требуют *веселья нестерпимого,* огней, вина, наконец,

---

[1] Стр. 197, примеч. 1. После этого меня уже нисколько не удивляют другие противоречия между г. Розановым и истиною, вроде, напр<имер>, следующего. Желая показать, что я не понимаю сущности опровергаемых мною взглядов, г. Розанов говорит (стр. 204, прим<еч>.): «Так, по вопросу о культурно-исторических типах собственно является один вопрос: как же, если типы эти непроницаемы, отнестись к некоторым абсолютным идеям (как христианство, или в другой сфере — геометрии): отвергнуть ли их, сохраняя эту непроницаемость, или сохранить эти идеи и тогда отвергнуть их непроницаемость». Между тем я, будто бы, вместо этого вопроса говорил о вещах, не относящихся к делу. На самом же деле с начала и до конца моей полемики с г. Страховым я указывал именно на несогласимость действительно универсального характера христианства и науки с мнимою непроницаемостью культурных типов,—указывал как на главное роковое для всей доктрины противоречие (см. «Нац<иональный> вопр<ос> в России»). Не удивляет меня теперь и то, что по поводу евангельских слов: «не знаете, какого вы духа», обращенных к апостолам, т. е. к *людям,* г. Розанов замечает, что эти слова сказаны Богом и что, следовательно, его «критик» (т. е. я), ссылаясь на них, не различаю Бога от человека (стр. 193, прим<еч>.).

блуда, и, если возможно (?), *в неслыханных формах*[1]. Им кажется, «возможно»... Еще день не кончился, их день... последний день, и вот что *в безмерном упоении* они не хотят сознать, не чувствуют. Между тем в запертой и еще пустой церкви все изменяется, *светлые ризы заменяются черными,* на место одних книг приготовляются другие, главные. Еще все молчит; *неситесь в веселии своем буйном по улицам*[2], доедайте последний блин и, если нужно (?), засыпайте. Но народ,—ударит протяжный колокол, и он необозримыми толпами потянется к храму, где все другое, и он сам в нем другой... Новая эпоха, новая эра нашей истории, о, если бы скорее она наступила, если бы наконец сгинула с глаз эта улица, эти маски, вино, красавицы, и все, все, за что *цепляются* только немногие мертвые руки, несколько несытых еще *желудков,* неутоленных позывов»[3]. Несколько желудков, за что-то цепляющихся,—каков образ! Но восхищение красотою формы не должно отвлекать нас от сущности. Высший идеал г. Розанова есть замена светлых риз черными. Это меня не удивляет; но напрасно он говорит за Россию. Россия кроме масленицы и чистого понедельника знает и другие дни. Русский народ не отказывался и не откажется ни от Светлого Воскресения, ни от всемирного собора Пятидесятницы, где все языки и все законы жизни сойдутся во взаимном понимании и признании.

---

[1] Теперь по крайней мере ясно, чего мы с «Вестником Европы» требуем от жизни. Кто бы мог этого ожидать? Ужасно подумать, как обманывают все видимости!

[2] Это опять постоянные сотрудники «Вестника Европы» несутся в буйном веселии по улицам. Содрогайтесь, благочестивые читатели «Русского вестника»! Недостает только «скачущего штандарта» и «едущих андронов». Недаром г. Розанов заявлял свое плохое мнение о Гоголе.

[3] Стр. 210—211. Курсивы мои.

ЗНАЧЕНИЕ ГОСУДАРСТВА

I

Всякое личное существо, в силу своего безусловного значения (в смысле нравственности), имеет неотъемлемое право на существование и на совершенствование. Но это нравственное право было бы пустым словом, если бы его действительное осуществление зависело всецело от внешних случайностей и чужого произвола. Действительное право есть то, которое заключает в себе условия своего осуществления, т. е. ограждения себя от нарушений. Первое и основное условие для этого есть общежитие или общественность, ибо человек одинокий, предоставленный самому себе, очевидно бессилен против стихий природы, против хищных зверей и бесчеловечных людей. Но, будучи необходимым ограждением личной свободы, или естественных прав человека, общественная форма жизни есть вместе с тем ограничение этих прав, но ограничение не внешнее и произвольное, а внутренно вытекающее из существа дела. Пользуясь для ограждения своего существования и деятельности организацией общественной, я должен и за нею признать право на существование и развитие и, следовательно, подчинить свою деятельность необходимым условиям существования и развития общественного. Если я желаю осуществлять свое право или обеспечивать себе область свободного действия, то, конечно, меру этого осуществления или объем этой свободной области я должен обусловить теми основными требованиями общественного интереса или общего блага, без удовлетворения которых не может быть *никакого* осуществления моих прав и *никакого* обеспечения моей свободы.

Определенное в данных обстоятельствах места и времени ограничение личной свободы требованиями общего блага, или — что то же — определенное в данных условиях уравновешение этих двух начал, есть право положительное, или *закон.*

Закон есть общепризнанное и безличное (т. е. не зависящее от личных мнений и желания) определение права, или понятие о должном, в данных условиях и в данном отношении, равновесии частной свободы и общего блага,— определение или *общее понятие, осуществляемое чрез особые суждения в единичных случаях или делах.*

Отсюда три отличительные признака закона: 1) его *публичность* — постановление, не обнародованное во всеобщее сведение, не может потому иметь силы закона; 2) его *конкретность* — закон выражает норму действительных жизненных отношений в данной общественной среде, а не какие-нибудь отвлеченные истины и идеалы, и 3) его *реальная применимость*, или удобоисполнимость в каждом единичном случае, ради чего с ним всегда связана так называемая «санкция», т. е. угроза принудительными и карательными мерами,— на случай неисполнения его требований или нарушения его запрещений.

Чтобы эта санкция не оставалась пустою угрозой, в распоряжении закона должна быть действительная сила, достаточная для приведения его в исполнение во всяком случае. Другими словами, право должно иметь в обществе действительных носителей или представителей, достаточно могущественных для того, чтобы издаваемые ими законы и произносимые суждения могли иметь силу принудительную. Такое реальное воплощение права называется *властью.*

Требуя по необходимости от общественного целого того обеспечения моих естественных прав, которое не под силу мне самому, я по разуму и справедливости должен предоставить этому общественному целому положительное право на те средства и способы действия, без которых оно не могло бы исполнить своей, для меня самого желательной и необходимой, задачи; а именно, я должен предоставить этому общественному целому: 1) власть издавать обязательные для всех, следовательно, и для меня, законы; 2) власть судить сообразно этим общим законам о частных делах и поступках и 3) власть принуждать всех и каждого к исполнению как этих судебных приговоров, так и вообще всех законных мер, необходимых для общей (а следовательно, и моей) безопасности и преуспеяния.

Ясно, что эти три различные власти — законодательная, судебная и исполнительная — суть только особые формы проявления единой верховной власти, в которой

сосредоточивается все положительное право общественного целого, как такого. Без единства верховной власти, так или иначе выраженного, невозможны были бы ни общие законы, ни правильные суды, ни действительное управление, т. е. самая цель организации данного общества не могла бы быть достигнута.

Общественное тело с постоянною организациею, заключающее в себе полноту положительных прав, или единую верховную власть, называется *государством*. Во всяком организме необходимо различаются: 1) организующее начало; 2) система органов или орудий организующего действия и 3) совокупность организуемых элементов. Соответственно этому и в собирательном организме государства различаются: 1) верховная власть; 2) различные ее органы, или подчиненные власти, и 3) субстрат государства, т. е. масса населения, состоящая из единичных лиц, семейств и более широких частных союзов, подчиненных государственной власти. Только в государстве право находит все условия для своего действительного осуществления, и с этой стороны государство есть *воплощенное право*. Однако этим основным определением понятие государства не исчерпывается.

II

Такая сложная организация, как государство, представляет, конечно, по различию времен и мест, весьма разнообразные типы. Не входя в вопрос о формах правления — вопрос, который, начиная с Аристотеля, был любимой темой писателей по политике и по государственному праву и может считаться теоретически исчерпанным, — я припомню только, как идея государства отразилась в главных языках образованного человечества. Коренное значение того слова, которое известный народ употребляет для обозначения государства, содержит, конечно, если не прямое указание, то ясный намек на то, какую сторону или какую задачу собирательной жизни считал или считает он для себя самою важною. Без сомнения, ни один великий исторический народ не подчеркнул бы в понятии государства такой стороны или такого признака, который вовсе не имеет существенного значения в этом понятии. Таким образом, сопоставление этих различных национальных способов понимания поможет нам углубить и расширить наше собственное понятие о смысле государства.

Для древних греков государство было *городом,* или самостоятельной гражданской общиной (πολιτεῖα от πόλις). Это понятие навсегда укоренилось в памяти человечества, как о том свидетельствуют такие слова, как *гражданин, гражданская* доблесть, соответствующие которым встречаются во всех европейских языках. Но какое же общее значение имеет здесь город? Конечно, это значение не исчерпывается представлением огороженного жилого места. Город всегда был и есть средоточие образованности, умственной и материальной культуры, живого движения и прогресса[1]. Все это требует организованного сотрудничества многих людей, а для этого нужно их соединение в одном месте, т. е. город. Никогда образованность не зарождалась и не преуспевала вне государственной организации, а сколько-нибудь значительные государства всегда выходили из города или были связаны с городом. Великие восточные деспотии вышли из разросшихся городов — Вавилона, Ниневии, Мемфиса, Фив и т. д.; величайшая в свете государственная организация выросла из города Рима, а раньше того долгое время очагами всемирной истории были два небольших города — Иерусалим и Афины. Три величайшие момента в историческом процессе (с внешней его стороны) ознаменованы основанием городов: сочетание восточной и эллинской культуры (Александрия); явное торжество христианства над язычеством (Константинополь), и выступление на всемирно-историческое поприще новой, посредствующей между Западом и Востоком силы России (Петербург).

Называя государство городом, греки — первые создатели чисто человеческой культуры — указали на существенное значение для государства его *культурной* задачи, и верность этого указания подтверждается разумом и историей. Если свободные роды и племена принимают принудительную организацию, если частные интересы подчиняются условиям, необходимым для существования целого, то это делается не с тем, конечно, чтобы поддерживать дикую, полузвериную жизнь людей. Государство есть необходимое условие человеческой образованности, культурного прогресса. Поэтому принципиальные противники

[1] Городской — значит образованный, как деревенский — напротив, дикий, невежественный. И эта связь понятий, первоначально выяснившаяся в сознании греков, перешла от них и к другим нациям: urbanus, urbain, poli, civil, civilisé — и наоборот: agrestis, rudis, rusticus и т. д.

государственной организации бывают непременно вместе с тем и принципиальными противниками образованности. Но так как прямо проповедовать дикость и простоту звериного быта решаются лишь немногие, то придумано ad hoc софистическое разделение между внешней, материальной культурой — и внутренним, духовным просвещением человека. Что эти две стороны исторического процесса различаются между собой и что высокое развитие одной из них не всегда совпадает с таким же развитием другой в единичных случаях, — об этом нет спора, и останавливаться на этой очевидной истине не было бы никакого интереса. Все согласны, что малообразованный праведник без сравнения лучше высококультурного негодяя, как драгоценный камень есть предмет гораздо более желательный, нежели человеческий палец, пораженный гангреной; но из этого не следует, чтобы образованность вообще была не нужна и чтобы неорганическое вещество было вообще нечто лучшее, нежели тела органические. Конечно, камень имеет перед человеком то преимущество, что не может заболевать и не нуждается в медицине.

Противники культуры, воображающие, что существование необразованных праведников доказывает что-нибудь в пользу их мнения, закрывают глаза на то, что мы имеем здесь примеры необразованности лишь весьма относительной. Но именно решающее значение имеет здесь вопрос: могли ли бы даже такие праведники появиться в среде безусловно дикой? Мог ли бы, например, пресловутый Акимыч из «Власти тьмы» явиться среди каннибалов, и если бы даже явился, то не был ли бы он ими немедленно съеден, так что его мудрость осталась бы совершенно бесполезной для публики русских театров? Отчего исторический Будда проповедовал свое учение не полудиким ариям, для которых коровье масло было высшим благом, а жителям культурных индийских государств? Отчего сам Богочеловек мог родиться только тогда, когда настала «полнота времен»? Отчего Он явился лишь в VIII-м веке после основания вечного *города*, в пределах великого римского *государства*, среди *культурного* населения Галилеи и Иерусалима? Когда твердят общее место о «галилейских рыбаках», то забывают, во-первых, что «паче всех потрудился» для христианства (как по сознанию самой церкви, так и по сознанию ее врагов) ученый книжник и образованный римский гражданин Павел,

ссылавшийся на эллинских поэтов и на римские законы; во-вторых, и рыбаки-апостолы вовсе не были дикарями и невеждами, а были воспитаны на Книге Законов и Пророков; и, наконец, в-третьих, для исполнения своего дела они должны были еще научиться писать по-гречески.

III

Если величайшие представители умственной и эстетической образованности — греки, — называя государство «городом», выдвигали на первый план создаваемую городом культуру, то люди практического характера — римляне — ставили выше всего другую сторону государства, именно его задачу объединять людей для *общего дела* или осуществлять их солидарность в этом деле. Для них государство было — res publica, т. е. общее, или всенародное, дело. Определяя государство таким образом, римляне придавали ему, вместе с тем, безусловное значение, видели в нем верховное начало жизни; обеспеченность общего дела, охранение общественного целого от распадения есть высший интерес, которому все прочее должно неограниченно подчиняться: salus reipublicae summa lex.

В римском понятии государства как общего дела, как воплощения человеческой солидарности, нравственный его характер выражается, конечно, более прямым и тесным образом, нежели в греческом понятии культурного гражданства. Если типический высококультурный афинянин или коринфянин мог быть с моральной стороны негодяем, если название сибарит (гражданин Сибариса) стало нарицательным именем для людей изысканно-эгоистических и распущенных, то типический гражданин в римском смысле, т. е. человек, ставящий выше всего благо отечества и для его сохранения всегда готовый пожертвовать своею жизнью и всеми своими частными привязанностями, никак уже не может быть назван человеком безнравственным. Недаром римская доблесть вошла в поговорку, и никому не придет в голову сказать про человека нравственно негодного: вот настоящий римлянин! Это имя вызывает нераздельное представление о человеке, во-первых, доблестном, или нравственно сильном, затем, о законнике и, наконец, о государственнике — наглядное доказательство тесной связи между нравственностью, правом и государством.

IV

Государство, как действительное историческое воплощение людской солидарности, есть реальное условие общечеловеческого дела, т. е. осуществления добра в мире. Этот реально-нравственный характер государства, подчеркнутый практическим духом римлян, не означает, однако, что оно само, как думали римляне, уже есть безусловное начало нравственности, высшая цель жизни, верховное добро и благо. Ошибочность такого взгляда, обоготворявшего государство, проявилась наглядно в истории, когда выступило действительно безусловное начало нравственности в христианстве. Римские власти должны были преследовать новое учение не из религиозной исключительности или фанатизма, от которых они вообще были свободны, а прямо в силу римской политической идеи, того государственного абсолютизма, который, оставаясь самим собою, не мог признать вместе с собою другое в каком бы то ни было смысле высшее начало. С своей стороны христианство никогда не отрицало государственной организации и нравственной обязанности подчинения властям как необходимому орудию промысла Божия; но, отводя, таким образом, государству должное место, христиане неизбежно сталкивались с римскою идеей, обоготворявшей государство, т. е. ставившей его на недолжное место. Столкновение должно было произойти, несмотря на искреннее желание христиан быть добрыми гражданами и подчиняться государству в его сфере. Внутреннее преимущество христианства, в силу которого оно должно было восторжествовать даже с чисто человеческой точки зрения, состояло в том, что оно было шире, великодушнее своего противника, что оно могло, оставаясь себе верным, признать за государством право на существование и даже на верховное владычество в мирской области, оно отдавало ему должное в полной мере, оно было справедливо; тогда как римским властям поневоле приходилось отказывать христианству в том, что принадлежало ему по праву, именно, в значении его как высшего безусловного начала жизни. Победа осталась за более широкой, гуманной, прогрессивной стороной, и с тех пор, каковы бы ни были исторические перемены, действительное возвращение к римскому государственному абсолютизму есть дело невозможное.

На его место выступили в средние века две новые политические идеи общего значения: западноевропейская и византийская. В первой из них, прошедшей множество фазисов развития — от феодального королевства до современной французской или американской республики (с временными и непрочными реакциями в сторону абсолютизма),— подчеркивается в особенности *относительный* характер государства. На всех главных европейских языках понятие государства обозначается словами, происшедшими от латинского слова status (которое, однако, самими римлянами *не* употреблялось в этом смысле): état, estado, Staat, state и т. д. Status значит *состояние*, и, называя так государство, европейские народы видят в нем только относительное состояние, результат взаимодействия различных социальных сил и элементов. Так было в средние века, когда государство в Европе представляло собою лишь равнодействующую враждебных сил и элементов: центральной королевской власти, духовенства, феодальных владетелей и городских общин; то же самое и теперь, когда это государство есть лишь равнодействующая противоборствующих классовых и партийных интересов. Отличительный характер европейской цивилизации (впервые отчетливо указанный в известном сочинении Гизо),— именно сложный ее состав из элементов не только разнородных, но и приблизительно равносильных, самостоятельных, способных и желающих постоять за себя,— определил и общий характер западного государства на всем протяжении Средней и Новой истории.

Общее благо требует, чтобы борьба противных сил не переходила в непрерывное насилие, чтобы они были по возможности мирно уравновешиваемы, по общему согласию — молчаливому или же прямо выраженному в договоре. В этом и состоит основной формальный смысл государства, именно, его правовое значение. Право по самой идее своей есть равновесие частной свободы и общего блага. Конкретное выражение, или воплощение, этого равновесия со всеми условиями, необходимыми для его осуществления, и есть государство.

Но это воплощаемое в государстве равновесие противоборствующих сил и интересов не есть постоянное, оно подвижно и изменчиво: изменяются самые силы действующие, изменяется их взаимоотношение, изменяются, наконец, и самые способы их государственного уравновешения. Чем же определяются эти изменения? Если право-

вые отношения совершенствуются по существу, становятся более справедливыми, более человечными, то, спрашивается, какая сила управляет этим совершенствованием? Полнота правовых деятелей есть государство — но государство, по западному понятию о нем, само есть только выражение данного правового состояния — и ничего более. Итак, нужно или признать, что прогресс права и связанное с ним усовершенствование человечества не только происходило и происходит, но и всегда будет происходить *само собою*, как физический процесс, причем теряется всякая уверенность, что этот процесс будет вести к лучшему; или же нужно признать западноевропейское понятие государства недостаточным и искать другого.

V

Византийская политическая идея характеризуется тем, что признает в государстве сверхправовое начало, которое, *не будучи произведением данных правовых отношений, может и призвано самостоятельно изменять их согласно требованиям высшей правды*. Эта идея до новейшего времени не была чужда и Западной Европе, но здесь она была лишь собственно тенденциею одного из политических элементов, наряду с другими боровшегося за преобладание,— именно, королевской власти. Торжество этого элемента над другими было лишь временно и неполно, и в настоящее время идея абсолютной монархии никаких корней в жизни и сознании западноевропейских народов не имеет.

В Византии хотя идея абсолютной монархии или христианского царства утверждалась в отвлеченной форме, но не могла получить надлежащего развития ни в сознании, ни в жизни «ромеев», над которыми слишком еще тяготели предания римского государственного абсолютизма, лишь поверхностно украшенного христианскою внешностью. Между тем по существу дела эти две идеи не только не тождественны, но, в известном отношении, находятся друг с другом в прямом противоречии. По римской идее государство, как высшая форма жизни, есть все, оно само по себе есть цель, и когда вся полнота государственной власти — вся res publica — сосредоточилась в едином императоре, то он помимо всякой лести и рабских чувств, а в силу самой идеи был признан обладателем божественного достоинства, или человекобогом. Апофеоз

императоров составлял, без сомнения, самую существенную и самую искреннюю часть римской религии того времени. У этой религии была своя терминология, которая в значительной степени перешла и в Византию. И здесь все, касавшееся монарха, или все, от него исходившее (напр<имер>, письма, указы), назывались святыми или священными. При всем том с религией Богочеловека не могла совмещаться идея человекобога. В христианской Византии императорская власть могла почитаться священной лишь как особое служение истинному Богу. Христос, перед Своим отшествием из области видимого мира, сказал ученикам Своим: «дана Мне *всякая* власть на небе и на земле» (Матф. XXVIII, [18]). Следовательно, с христианской точки зрения, власть императора могла пониматься только как *делегация* власти Христовой, или поручение от Христа управлять «вселенною» (οἰκουμένη), как эти преемники римлян называли свою империю. Этим понятием государственной власти, как делегации свыше, устраняется в принципе возможность личного произвола и утверждается верховенство безусловного нравственного идеала. Ясно, что поручение должно исполняться в том смысле, в каком оно дано, или в духе и в интересе доверителя. Что соответствует духу Христа, что должно быть, при данных условиях и обстоятельствах, сделано в Его интересе,— это для христианина решается его совестью с достаточной определенностью, и этому решению личной совести принадлежит окончательное значение в управлении государством, согласно христианской идее. Это есть то новое, что внесено христианством в область политическую. Восточный деспот ограничен неподвижными традиционными учреждениями и полновластен только в удовлетворении своих страстей. Римский император знает только физические границы своему произволу; не отвечая перед людьми, он не отвечает и перед Богом, ибо сам есть бог, хотя довольно жалкий. В противоположность тому и другому представлению, христианская монархия есть *самодержавие совести*. Носитель верховной власти, порученной ему от Бога правды и милости, не подлежит никаким ограничениям, кроме нравственных; он может все, что согласно с совестью, и не должен ничего, что ей противно.

Он не должен зависеть от «общественного мнения», потому что общественное мнение может быть ложным; он не есть слуга народной воли, потому что воля народа

может быть безнравственной; он не представитель страны, потому что страна может быть поглощена мертвым морем. Он поставлен выше всего этого,— он есть подчиненный, служитель и представитель только того, что по существу не может быть дурным,— воли Божией, и величие такого положения равно только величию его ответственности.

VI

Поступать по совести и только по совести есть право и обязанность всякого человека, и в этом смысле *всякий человек есть нравственный самодержец.* Различие между людьми не в нравственном начале их жизни и их действий — это начало для всех одно и то же,— а только в объеме, условиях и способах применения этого начала. Особая задача верховной государственной власти определяется ее положением как посредствующего деятеля между безусловным нравственным идеалом и данною правовою организацией общества. Право есть, как мы знаем, равновесие частного и общего интереса. Но обе стороны заинтересованы не только в поддержании своего существования, или в *сохранении* данного общественного состояния, но и в его *усовершенствовании.* Право есть условное осуществление нравственного начала в данной общественной среде. Как условное оно несовершенно; но как осуществление нравственного начала, которое само по себе безусловно, оно подлежит совершенствованию. Положительные законы, управляющие жизнью общества, должны становиться все более и более сообразными закону нравственному, т. е. все более и более справедливыми и человеколюбивыми, как сами по себе, так и в своем применении.

Чтобы этот прогресс правового состояния в нравственном смысле или преобразование общественных отношений в направлении к общественному идеалу было и успешно и достойно своей цели, оно должно быть делом человеческой свободы и, вместе с тем, не может быть предоставлено произволу частных людей. Поэтому необходима делегация божественной власти христианскому самодержцу с его безусловною свободою и безусловною ответственностью.

Но при настоящем состоянии человечества, разделенного на многие независимые государства, задача верхов-

ной государственной власти не может ограничиваться охранением и усовершенствованием правовых отношений внутри данного общественного целого,— она необходимо распространяется и на взаимодействие отдельных государств. Здесь она состоит в том, чтобы применять нравственное начало и к международным отношениям, изменять и их в смысле большей справедливости и человеколюбия. Делегация христианского самодержца относится, конечно, и к этому историческому деланию. И здесь он есть служитель правды Божией и должен делать то, что при данных условиях наиболее способствует окончательному объединению всего мира в духе Христовом.

VII

Если от этой идеи христианского самодержавия, вытекающей из существа дела, мы обратимся к ее исполнению в Византийской империи, то должны будем признать это исполнение крайне недостаточным. Деятельность императоров была главным образом троякая: законодательная, военная и религиозная. Издававшиеся ими законы имели целью охранять и упрочивать унаследованный ими от Рима государственный и общественный строй, несмотря на языческую основу этого строя; рабство осталось неотмененным, а варварские казни действительных и мнимых преступников были еще усилены. В войнах своих, которые велись все с большею и большею жестокостью и все с меньшим и меньшим успехом, императоры старались охранять границы христианского мира, особенно с восточной стороны, сначала против языческих персов, а потом против мусульманства. Насколько эти войны уберегли семена христианской религии от внешнего истребления в Передней Азии и на Балканском полуострове — они составляют, конечно, историческую заслугу Византийской империи; другая, бóльшая ее международная заслуга состоит в передаче христианства России. Собственно религиозная деятельность императоров, кроме похвальных примеров личного благочестия, имела, в общем, цель далеко не похвальную: приспособить по возможности христианскую истину к внешним потребностям и временным нуждам полуязыческого государства; отсюда, между прочим, покровительство ради мнимой государственной пользы различным ересям, частию собственного сочинения, каковы монофелитство и иконоборчество.

Дело историков — оценивать отдельные заслуги «второго Рима» и находить смягчающие обстоятельства для его грехов. В окончательном суждении должно сказать, что Византия не исполнила своего исторического призвания. Во внутренней политике она слишком охраняла полуязыческое statu quo, не думая о христианском усовершенствовании общественной жизни, вообще же подчиняла все внешнему интересу военной защиты. Но именно вследствие этих односторонних забот она потеряла внутреннюю причину своего бытия, а потому не могла исполнить и внешней своей задачи и погибла печальным образом...

ВИЗАНТИЗМ И РОССИЯ

I

Языческий Рим пал потому, что его идея абсолютного, обожествленного государства была несовместима с открывшеюся в христианстве истиной, в силу которой верховная государственная власть есть лишь *делегация* действительно абсолютной богочеловеческой власти Христовой. Второй Рим — Византия — пал потому, что, приняв на словах идею христианского царства, отказался от нее на деле, коснел в постоянном и систематическом противоречии своих законов и управления с требованиями высшего нравственного начала. Древний Рим обожествил самого себя и погиб. Византия, смирившись мыслью перед высшим началом, считала себя спасенною тем, что языческую жизнь она покрыла внешним покровом христианских догматов и священнодействий, — и она погибла. Эта гибель дала сильный толчок историческому сознанию того народа, который вместе с крещением получил от греков и понятие христианского царства. В русском национальном сознании, насколько оно выражалось в мыслях и писаниях наших книжных людей, явилось после падения Константинополя твердое убеждение, что значение христианского царства переходит отныне к России, что она есть третий и последний Рим[1].

Нашим предкам позволительно было останавливаться на этой идее в ее первоначальном образе безотчетного чувства или предчувствия. От нас требуется проверить ее последовательною мыслью и опытом и чрез то или возвести ее на степень разумного сознания, или отвергнуть как детскую мечту и произвольную претензию.

---

[1] Под влиянием богословской полемики греков против латинян наши книжники первым Римом считали не Рим языческий, а папский Рим, который, по их мнению, отпал от православия.

II

«Два Рима пали, третий — московское царство — стоит, а четвертому не быть...» Если общее свойство старого и нового Рима состоит в том, что оба они *пали,* то всего важнее нам знать, отчего они пали и, следовательно, *чего* должно избегать третьему, новейшему Риму, чтобы не подвергнуться той же участи.

Если бы дело шло только о первом Риме, то вопрос о причине падения не представлял бы никакой трудности. Рим пал потому, что начало его жизни было ложным и не могло устоять в столкновении с высшею истиною. Но что сказать о православной Византии? Начало ее жизни было истиною, и ее столкновение с турками-мусульманами не было столкновением с высшею истиной. Или она сокрушилась только о материальную силу? Но такое предположение, помимо его невозможности с точки зрения христианской, одинаково противно и разуму, и опыту историческому, который полон наглядными доказательствами того, что материальная сила сама по себе есть бессилие. Не перевесом материальной силы классические предки византийских греков сокрушили восточные царства, и не количественным превосходством войск арагонцы и кастильцы окончательно оттеснили мусульманский мир на Запад как раз в то время, когда он покончил с Восточною империей.

Была внутренняя, духовная причина падения Византии, и так как она не заключалась в ложном предмете веры,— ибо то, во что верили византийцы, было истинно,— то причиною их гибели следует признать ложный характер самой их веры, т. е. их ложное отношение к христианству: *истинную идею они понимали и применяли неверно.* Она была только предметом их умственного признания и обрядового почитания, а не движущим началом жизни. Гордясь своим правоверием и благочестием, они не хотели понять той простой и самоочевидной истины, что действительное правоверие и благочестие требуют, чтобы мы сколько-нибудь сообразовали свою жизнь с тем, во что верим и что почитаем,— они не хотели понять, что действительное преимущество принадлежит христианскому царству перед другими, лишь поскольку оно устрояется и управляется в духе Христовом.

Разумеется, от самого искреннего и добросовестного признания того, что с исповеданием высшей истины связаны соответствующие жизненные требования,— еще

очень далеко до осуществления этих требований; но, во всяком случае, такое признание уже побуждает к усилиям в должном направлении, заставляет делать что-нибудь для приближения к высшей цели и, не давая сразу совершенства, служить внутренним двигателем *совершенствования.* Но в Византии именно отрицались сами жизненные требования христианства, не ставилось никакой высшей задачи для жизни общества и для государственной деятельности. Несовершенство есть общий удел, и Византия погибла, конечно, не потому, что была несовершенна, а потому, что не хотела совершенствоваться. В личных своих грехах эти люди иногда каялись, но о своем грехе *общественном* совсем они забыли и падение своего царства приписывали только грехам отдельных людей. Но если личные грехи человека могут погубить его, а раскаяние и исправление — спасти от гибели, то можно ли ставить от этого в зависимость судьбу царств? Если три праведника могут спасти город, то, конечно, лишь в том случае, когда они — настоящие праведники, т. е. не ограничивающиеся эгоистическими заботами о себе самих, а думающие также и о спасении всего города; если же они этого не делают, то они вместе со своими дурными согражданами виновны в грехе общественном, от которого город и погибает.

Царства, как собирательные целые, гибнут только от грехов собирательных — всенародных, государственных — и спасаются только исправлением своего общественного строя или его приближением к нравственному порядку. А если бы все дело было в личной праведности, независимо от исправления общественного, то ведь святых в этом смысле людей в византийском царстве было не меньше, чем где бы то ни было — отчего же это царство погибло? По византийским понятиям, если какой-нибудь господин не мучил своих рабов и хорошо кормил их, то ничего больше от него не требовалось в отношении к рабству, и ни ему, ни его духовнику, ни самому автократору «ромеев» как будто не приходила в голову даже та простая мысль, что от хорошего положения рабов у доброго господина нисколько не легче несчастным рабам его злых соседей, тогда как законодательное упразднение рабства сразу облегчило бы участь всех и сразу придвинуло бы земное царство к царству Божию, где нет господ и рабов.

Отдельные явления бесчеловечия и разврата, как бы они ни были многочисленны и обычны, еще не составля-

ли сами по себе достаточного основания для конечного падения Византии. Но мы вполне поймем это падение, если обратим внимание на следующее обстоятельство. В течение всей собственно византийской истории (т. е. со времени решительного отчуждения восточного христианского мира от западного — приурочивать ли это отчуждение к XI или же к IX веку) нельзя указать ни на одно публичное действие, ни на одну общую меру правительства, которая имела бы в виду сколько-нибудь существенное улучшение общественных отношений в смысле нравственном, какое-нибудь возвышение данного правового состояния сообразно требованиям безусловной правды, какое-нибудь исправление собирательной жизни внутри царства или в его внешних отношениях,— одним словом, мы не найдем здесь ничего такого, на чем можно было бы заметить хотя бы слабые следы высшего духа, движущего всемирную историю. Пусть злодеяния и распутство одних людей уравновешивались добрыми делами других и молитвами святых монахов, но это полное и всеобщее равнодушие к *историческому деланию добра,* к проведению воли Божией в собирательную жизнь людей — ничем не уравновешивалось и не искупалось.

Прямые преемники римских кесарей забыли, что они вместе с тем делегаты верховной власти Христовой. Вместо того, чтобы унаследованное ими языческое государство поднимать до высоты христианского царства, они, напротив, христианское царство понизили до уровня языческой самодовлеющей государственности, Самодержавию совести, согласной с волею Божией, они предпочли самодержавие собственного человеческого произвола, представляющего сосредоточенную в одном лице сумму всех частных произволов. Они называли себя автократорами, но, в сущности, были, как и языческие императоры, лишь пожизненными, а иногда и временными уполномоченными народной толпы и ее вооруженных сил.

Оказавшись безнадежно неспособною к своему высокому назначению — быть христианским царством,— Византия теряла внутреннюю причину своего существования. Ибо текущие, обычные задачи государственного управления могли, и даже гораздо лучше, быть исполнены правительством турецкого султана, которое, будучи свободно от внутреннего противоречия, было честнее и крепче и притом не вмешивалось в религиозную область христианства, не сочиняло сомнительных догматов и зловредных ересей, а также не защищало православия посред-

ством повального избиения еретиков и торжественного сожигания ересиархов на кострах.

После многих отсрочек и долгой борьбы с материальным разложением Восточная империя, давно умершая нравственно, была наконец, как раз перед возрождением Запада, снесена с исторического поприща. Хотя современникам этой печальной катастрофы внутренняя причина ее и не была совсем ясна, однако и они заметили еще другое совпадение событий: турки покончили с царством Константина именно в то время, когда в Восточной Европе встал на свои ноги новый исторический деятель, способный принять ту задачу христианского царства, в исполнении которой Византия оказалась так жалко несостоятельной.

III

Славяно-финская народность, оплодотворенная германцами,— Россия с самого начала своей исторической жизни обнаружила преимущества своего религиозно-политического сознания перед византийским. Первый христианский князь киевский, который, бывши язычником, неограниченно отдавался своим естественным склонностям,— крестившись, сразу понял ту простую истину, которой никогда не понимали ни византийские императоры, начиная с Константина Великого, ни епископы греческие, между прочим и те, что были присланы в Киев для наставления новых христиан,— он понял, что *истинная вера обязывает,* именно обязывает переменить правила жизни, своей и общей, согласно с духом новой веры. Он понял это и в применении к такому случаю, который был неясен не для одних византийцев; он нашел несогласным с духом Христовым казнить смертью даже явных разбойников. Новокрещенный Владимир понял, что отнимать жизнь у людей обезоруженных и, следовательно, безвредных — в отмщение за их прежние злодеяния, противно христианской справедливости. Замечательно, что в таком отношении к этому вопросу он руководился не одним только естественным чувством жалости, а прямо своим сознанием истинных христианских требований. В ответ на увещания греческих епископов, уговаривавших его казнить злодеев, он не говорил, что ему их жалко, а сказал: «боюся греха», т. е. боюся поступать противно тому, что до́лжно по высшему нравственному началу. В отличие от своих мнимо христианских наставников он боялся греха

больше, чем разбойников, и не его вина, если чужой авторитет, пренебречь которым он не мог, ограничил в этом случае самодержавие совести, подобающее христианскому государю.

Находя несправедливою смертную казнь, Владимир также отрицательно относился и к войне с христианскими народами, сохраняя свою дружину только для защиты земли от диких и хищных кочевников, недоступных никаким другим аргументам, кроме вооруженной силы.

Подчиняя внешнюю политику духу миролюбия, Владимир во внутренних делах проявлял дух Христов не только с отрицательной его стороны — справедливости, в силу которой он считал грехом умерщвлять даже разбойников, но и с положительной стороны — милосердия, о чем свидетельствуют его постоянные заботы о бедствующем населении Киева и других мест[1].

Верное понимание христианства сказалось, наконец, и в том светлом радостном настроении, которое возобладало в жизни и княжении Владимира и осталось в народной памяти о нем, связанное с полуисторическими, полумифологическими образами и выраженное в прозвании Красного Солнышка. Этим светлым настроением не исключалось, как мы знаем, не только сознание прежних грехов, но и боязнь греха в настоящем. В истинном христианстве все это совмещается: основанное на искуплении прошедшего, давая норму настоящей деятельности, оно живет в будущем, радостно предваряя наступление полного совершенства — не духовной только, но и материальной жизни. Таким образом, наш первый христианский государь со всех сторон верно понял и принял нравственную сущность христианства, которая есть «правда, милость и радость о Духе Святом».

IV

Христианское сознание в России не умерло с его первым выразителем. Через сто лет после Владимира Св. его правнук Владимир Мономах оставил поучение, проникнутое тем же духом. Но пример этого самого Мономаха до-

---

[1] Важен не столько факт этих забот, сколько их чисто нравственные побуждения, явствующие из рассказа летописца. В княжение Владимира не было какого-нибудь общего народного бедствия, которое грозило бы безопасности государства; но этот князь считал для себя непозволительным оставлять в беспомощном положении кого бы то ни было из своих подданных.

статочно показывает, что осуществление нравственного порядка в мире или хотя бы только в одной стране, кроме личного сознания истины и личной доброй воли, требует еще сложных историко-политических условий, которые вдруг не даются. Владимир Мономах, который, подобно своему прадеду, был настолько проникнут христианским духом, что считал непозволительным умерщвлять даже злодеев, должен был всю свою жизнь провести на коне в непрерывных походах, защищая народ от диких хищников или усмиряя усобицы князей.

Исторический народ для того, чтобы исполнить свое назначение, чтобы становиться христианским царством и способствовать всемирному совершенствованию, должен прежде всего *существовать.* А то положение дел, которое ярко засвидетельствовано в поучении Мономаха, а также в «Слове о полку Игореве», грозило самому существованию русского народа. Это не было пустым страхом, ибо под рукой были примеры народов, не успевших сложиться и погибших от нестроения политического.

Ясно было для всех людей здравого смысла и доброй воли, чего недоставало России. Высший духовный свет был внесен в темную душу народа и поддерживался в ней достойными подвижниками благочестия и милосердия; христианство приносило плоды в личной жизни многих, а целое общество погибало от братоубийственной розни, делавшей его беззащитным против внешнего врага, несшего с собою разрушение и одичание. Ясно, что прежде всего нужно было обеспечить существование национального тела, сплотивши его сосредоточенною и крепкою организацией,— т. е. создать сильное государство. Эта необходимость, уже ясно сознававшаяся ближайшими преемниками Владимира Мономаха — Юрием Суздальским и Андреем Боголюбским,— была только наглядно подтверждена для всех монгольским нашествием, против которого слабогосударственная Русь оказалась беспомощною. И если очевидною причиною слабости было княжеское многоначалие и междоусобие, то идея единодержавия явилась для всего народа как знамя спасения. К этому тяготело и наше национальное миросозерцание, которое ближайшим образом определило и характер нашей монархии.

Вследствие существенной однородности земледельческого населения и отсутствия обособленных общественных групп — феодальных, городских, церковных — в России не могло явиться западноевропейское понятие госу-

дарства (Status) как равновесия самостоятельных и равносильных элементов. Самое слово государство = *господарство* в первоначальном своем значении указывает на *домовладыку,* который, конечно, не был представителем равновесия борющихся домочадцев, а был полновластным хозяином родового общества. Даже там, где единовластия не было на деле, оно оставалось в олицетворяющем представлении и слове. Так, хотя позднейшие историки и говорят о наших народоправствах, но сами эти так называемые «народоправства» выражались о себе иначе. Новгородцы называли свое государство *«господин* Великий Новгород», олицетворяя его в образе могущественного монарха. Этот монарх враждовал против московского монарха, а не против монархической идеи. Что борьба Рязани или Твери против Москвы была только соперничеством за обладание верховною властью, а никак не принципиальным противодействием единодержавию — ясно само собою. Местное соперничество не имело почвы в народе, который давно угадал в князьях московских настоящих хозяев земли; а решительная поддержка духовного авторитета, представляемого такими иерархами, как св. Алексий, и такими монахами, как св. Сергий, окончательно утвердила за ними высшее значение христианских государей, к которым затем при Иване III перешло и историческое преемство Восточно-римского царства.

Но очень скоро оказалось, что это историческое наследие есть не только дар и преимущество, но и великое *испытание.*

Первым настоящим носителем царского самодержавия у нас должен быть признан Иван IV не только по фактической полноте своей власти, но и по ясному сознанию о ее характере и источнике. Без сомнения, между Владимиром Святым и Петром Великим, это есть самое значительное, характерное и интересное лицо в нашей истории.

V

От Ивана Грозного к нам дошла, между прочим, самая верная и самая полная формула христианской монархической идеи:

«Земля правится Божиим милосердием и Пречистыя Богородицы милостию, и всех святых молитвами, и родителей наших благословением, и последи нами, государями своими, а не судьями и воеводы, и еже ипаты и стратиги...»

Эта формула безукоризненна; нельзя лучше выразить христианский взгляд на земное царство. Но если это со-

вершенное слово сопоставить с историческим образом того, кто его произнес, то какой новый, потрясающий, трагический смысл оно получает. Поистине русская история по глубокому внутреннему интересу не уступит никакой другой.

Об Иване Грозном в русской литературе много судили с разных точек зрения и высказывали о нем различные частные мнения, верные и неверные. Насколько мне известно, его не подвергали только окончательному суду той высшей инстанции, которая указана Св<ященным> Писанием: «от своего слова человек оправдается и от своего слова осудится». Между тем этот суд есть не только самый правильный, но и самый интересный, потому что только в сопоставлении с этим своим пребывающим словом личность Ивана Грозного получает общее и поучительное значение, тогда как помимо этого она есть только одно из минувших и неповторяемых воплощений человеческого зла.

В той формуле Ивана Грозного есть отрицательная и положительная часть: указано, кем земля *не* правится (в смысле самостоятельной власти) и кем она правится согласно идее христианского царства. Земля не правится судьями и воеводами — это отрицательное указание справедливо поставлено в конце формулы, потому что оно имеет в ней лишь второстепенное значение. Что верховная власть христианских государей не ограничена снизу — в этом собственно для нее нет ничего характерного, так как это в равной мере принадлежит и власти языческих деспотов: и для Навуходоносора, и для Нерона их «ипаты и стратиги» были не самостоятельными участниками в правлении — а только слугами. При всей своей важности в связи с другими определениями, этот отрицательный признак сам по себе не отличает качественной сущности правления, будучи безразличен даже в отношении к христианству и язычеству.

Существенное значение принадлежит, следовательно, положительной части формулы. «Земля правится Божиим милосердием и т. д. — и *последи* — нами, своими государями». Из порядка речи и из слова «последи» совершенно ясно, что власть государя утверждается здесь как делегация свыше с совершенно определенным религиозно-нравственным характером и назначением, на которые указывают такие условия и посредства, как милость Пречистыя Богородицы, молитвы всех святых и благословение родителей.

Таким образом, царствование Ивана Грозного в ту эпоху, когда окончательно определился его характер, не есть только собрание всяких ужасов, а имеет более глубокое значение *отступления* от им самим формулированной монархической идеи и *противодействия* им самим провозглашенной верховной власти. Божье милосердие и милость Пречистой Богородицы не разрешали Ивану Грозному избить десятки тысяч мирного новгородского народа; он сам и вся Россия без малейшей тени сомнения знали, что, совершая это избиение, он поступал прямо вопреки тому, что требовало Божие милосердие, следовательно, находился в открытом противоречии с тою верховною властью, от которой он имел поручение *последи* ее править землею. Совершенно ясно, что «молитвы всех святых» не уполномочивали благочестивого царя умертвить святого митрополита Филиппа, и не менее ясно, что ближайшая из провозглашенных им санкций и источников его власти — «благословение родителей» — была дана ему не для того, чтобы он убийством своего наследника привел династию к прекращению и лишил своих родителей родового преемства.

Царствование Ивана Грозного было ярким и своеобразным повторением того противоречия, которое погубило Византию, — противоречия между словесным исповеданием истины и ее отрицанием на деле. Он был достаточно учен, чтобы понять смысл византийской истории, но он не захотел его понять и предпочел разделять византийскую точку зрения, что *истина не обязывает.* Возвращаться к этой «безверной вере» для наследника Мономаха было тем непростительнее, что он в собственных предках уже имел пример лучшего сознания, а с другой стороны, никакая, даже кажущаяся необходимость не принуждала его к злодеяниям. Удельное княжеское нестроение, погубившее Киевскую Русь, несмотря на заложенные в ней семена здоровой жизни, не существовало более при вступлении Ивана IV на престол, серьезных противников у единодержавия не было, следовательно, ничто не мешало царю пользоваться своею крепкою и неограниченною властью в смысле христианских начал, им самим провозглашенных, тех самых начал, которые ранее его не только понимались, но в известной мере и применялись его киевскими предками. Предпочтя гнилое языческое предание лучшим заветам Владимира Святого и Мономаха, несчастный царь погубил себя, свою династию и довел до
счастный царь погубил себя, свою династию и довел до
края гибели саму Россию.края гибели саму Россию.

VI

Царствование Ивана Грозного с его ужасами и с его роковыми последствиями было бы в нравственном смысле вопиющею нелепостью, если бы отступление от истинной идеи христианского царства было только личным грехом царя. Ибо за что бы тогда лились эти реки крови и за что подвергалось бы вопросу самое существование целой страны?

Но это не было только личным грехом Ивана IV. Двоедушие этого царя, который, предаваясь нероновским злодеяниям, ссылался в то же время на милосердие Божие и милость Пречистой Богородицы,— это двоедушие поддерживалось и в известном смысле извинялось *политическим двоеверием* русского народа.

В области собственно религиозной и бытовой в эту эпоху двоеверие русского, как и большинства других христианских народов, есть дело общеизвестное. Менее обращало на себя внимания характерное явление, свойственное именно русскому народному сознанию начиная с XV-го века, именно то, что я называю политическим двоеверием,— признание зараз двух непримиримых идеалов царства: с одной стороны — христианский идеал царя как земного олицетворения и орудия Божьей правды и милости — идеал, поддерживаемый памятью о лучших из великих князей киевской и монгольской эпохи, а с другой стороны — чисто языческий образ властелина, как олицетворения грозной, всесокрушающей, ничем нравственно не обусловленной силы,— идеал римского кесаря, оживленный и усиленный воздействием ближайших ордынских впечатлений.

Это вызванное историческими несчастиями возвращение русского сознания к старому языческому обожанию безмерной всепоглощающей силы, олицетворенной в монархе, чрезвычайно выразительно запечатлелось в удивительной легенде, по которой власть московских государей получает свою верховную санкцию не от кого иного, как от Навуходоносора, т. е. как раз от главы сокрушенного Христом языческого колосса,— от типичнейшего олицетворения богопротивной и свыше обличенной идеи безграничного деспотизма[1].

[1] Легенде этой приписывается происхождение византийское, однако греческого текста ее не найдено; в России же она была очень распространена в разнообразных, доныне сохранившихся редакциях.

Всем известно предание о том, что священные знаки царской власти перешли к московским государям от их предка, великого князя киевского Владимира Всеволодовича, который в свою очередь получил их в дар от восточно-римского императора Константина Мономаха (передавшего Владимиру и это прозвание). Но откуда взялись эти регалии в самой Византии? На этот вопрос отвечает наша легенда.

После падения Навуходоносорова царства, рассказывается в ней, Вавилон запустел, сделался жилищем бесчисленных змей и снаружи был окружен одним огромным змеем, так что город стал недоступен. Тем не менее греческий царь Лев, «во св. крещении Василий», решил добыть сокровища, принадлежавшие некогда Навуходоносору. Собравши войско, Лев отправился к Вавилону и, не дошедши до него пятнадцать поприщ, остановился и послал в город трех благочестивых мужей — грека, обежанина (абхазца) и русина. Путь был очень трудный: вокруг города на шестнадцать верст поросла трава великая, как волчец; было множество всяких гадов, змей, жаб, которые кучами, как сенные копны, поднимались вверх от земли,— они свистели и шипели, а от иных несло стужею, как зимой. Послы прошли благополучно к великому змею, который спал, и к стене города. У стены была лестница с надписью на трех языках — греческом, грузинском и русском,— гласившая, что по этой лестнице можно благополучно пробраться в город. Исполнивши это, послы среди Вавилона увидали церковь и, войдя в нее, на гробнице трех святых отроков, Анании, Азарии и Мисаила, горевших некогда в пещи огненной, они нашли драгоценный кубок, наполненный миррой и ливаном; они испили из кубка, стали веселы и на долгое время уснули; проснувшись, хотели взять кубок, но голос из гробницы запретил им это делать и велел идти в Навуходоносорову сокровищницу взять «знамение», т. е. царские инсигнии. В сокровищнице они среди других драгоценностей нашли два царских венца, при которых была грамота, где говорилось, что венцы сделаны Навуходоносором, *царем вавилонским и всея вселенныя,* для него самого и для его царицы, а теперь должны быть носимы царем Львом и его царицей; кроме того послы нашли в вавилонской казне «крабицу сердоликовую», в которой была «царская багряница, сиречь порфира, и шапка Мономаха, и ски-

петр царский». Взявши вещи, послы вернулись в церковь, поклонились гробнице трех отроков, еще выпили из кубка и на другой день пошли в обратный путь. Один из них на той же лестнице оступился, упал на великого змия и разбудил его; когда же «великий змий услышал его, то встала на нем чешуя как волны морские и начала колебаться»; два другие посла ухватили товарища и поспешно бежали; они добрались до места, где оставили своих коней, и уже положили на них добычу, как вдруг великий змий свистнул: они попадали на землю и долго лежали как мертвые; пока, наконец, очнулись и отправились к царю. Но в царском войске змеиный свист наделал еще больше беды: погибло немало воинов и коней. Остальные в испуге бежали, и лишь за тридцать верст от Вавилона царь остановился подождать своих посланцев. Придя, они рассказали свои приключения и отдали царю инсигнии Навуходоносоровы — те самые, которые — по другим сказаниям — от одного из последующих византийских императоров перешли к киевским, а от них — к московским государям.

Другой, позднейший вариант той же легенды (записанный в самарском крае) прямо ставит на место Византии Москву, заменяя императора Льва московским государем, — и именно Иваном Грозным. Это *он* оказывается непосредственным преемником Навуходоносоровой власти!

Царь Иван Васильевич кликал клич: кто мне достанет *из вавилонского царства* корону, скиптр, рук державу и книжку при них? По трое суток кликал он клич — никто не являлся. Приходит Борма-ярыжка и берется исполнить царское желание. После тридцатилетних скитаний и всевозможных приключений он, наконец, возвращается к московскому государю, приносит ему вавилонского царства корону, скиптр, рук державу и книжку и в награду просит у царя Ивана только одного: «Дозволь мне три года безданно, беспошлинно пить во всех кабаках!» — не лишенное знаменательности заключение для этого обратного процесса народного сознания в сторону диких языческих идеалов[1].

[1] См. у А. Н. Пыпина: «Новая эпоха» («Вестник Европы», январь 1894).

VII

Хотя Борма-ярыжка, от которого Иван IV получил Навуходоносоровы регалии, доселе представляет немаловажный фактор русской жизни и русского сознания, однако преобладающего значения он не имел и в XVI веке. И тогда чувствовалось противоречие между деяниями Ивана Грозного и идеалом христианского царя, от которого русский народ все-таки не отказался в пользу понятий, принесенных из «Вавилона» Бормою-ярыжкой. Было сознание великого отступления от религиозных основ истинной царской власти, и вследствие этого явилось стремление торжественно утвердить эти основы, поднять всенародно значение духовного христианского начала, поруганного грубым насилием, придать ему новый блеск в лице его видимого церковного представительства. При непосредственном преемнике Ивана IV, замаливавшем грехи своего отца, учреждается в Москве патриаршество, а затем при двух первых царях новой династии духовная власть в лице патриархов-государей Филарета Никитича и Никона становится почти равносильной и равноправной с властью царскою. Эта клерикальная реакция против вавилонского типа монархии весьма замечательна, но в окончательном результате она к добру не привела, и это по двум причинам. С внешней стороны патриаршество, будучи собственно лишь созданием той же государственной власти, не могло иметь прочно обеспеченной самостоятельности и влияния; то высокое значение, которого церковная власть дважды достигала у нас в XVII веке, как известно, зависело главным образом от того, что патриарх Филарет был родным отцом царя Михаила Федоровича, а патриарх Никон — личным другом Алексея Михайловича,— а при первом столкновении с источником своей силы иерархия роковым образом обнаруживала свою зависимость от государственного начала. А с внутренней стороны только нераздельное преобладание истинно духовного христианского интереса в обеих властях могло бы сделать соединение их плодотворным. Но патриаршеское звание само по себе, конечно, не ручается за христианский дух его носителя, и пример Владимира Св. и его греческих епископов показывает, что иногда светские государи бывают более восприимчивы к высшим духовным требованиям, нежели официальные представители церкви.

Патриарх Никон, пользовавшийся благодаря преданности ему царя фактически почти верховною властью, по собственному сознанию своих прав и преимуществ был в нашей истории главным и, к счастию, единственным значительным представителем клерикализма, за что он по недоразумению и превознесен своим католическим биографом (Пальмером), который не сообразил, что превращение московского патриарха в какого-то восточного quasi-папу сделало бы вполне невозможным какое бы то ни было сближение России и Востока с настоящим римским папством. Негодность никоновского клерикализма мы познали по его горькому плоду — церковному расколу, — который, однако, есть худо не без добра, так как благодаря ему местный клерикализм в России сделался окончательно невозможным.

Чтобы стать на путь христианского царства, Россия XVII в. нуждалась не в никоновском клерикализме, а в сознании своей несостоятельности и в решении действительно улучшить свою жизнь. Крепкое государство было создано Москвою, национальное существование обеспечено. Но историческому народу, как и отдельному человеку, мало существовать — он должен стать *достойным* существования. В мире несовершенном достоин существования только тот, кто освобождается от своего несовершенства — кто совершенствуется. Византия погибла потому, что чуждалась самой мысли о совершенствовании. Всякое существо, единичное или собирательное, которое отказывается от этой мысли, неизбежно погибает. Ибо этот отказ от задачи совершенствования может иметь только два смысла. Или мы считаем себя уже совершенными, — что есть безумие и богохульство; или же, зная свое дурное состояние, мы им довольствуемся, не желая ничего лучшего, — что есть отречение от самой сущности нравственной человека, или от образа и подобия Божией бесконечности в нем.

Россия в XVII веке избегла участи Византии: она сознала свою несостоятельность и решила совершенствоваться. Великий момент этого сознания и этого решения воплотился в лице Петра Великого. Если Бог хотел спасти Россию и мог это сделать только чрез свободную деятельность человека, то Петр Великий был несомненно таким человеком. При всех своих частных пороках и дикостях, он был историческим сотрудником Божиим, лицом истинно провиденциальным, или теократическим. Истин-

ное значение человека определяется не его отдельными качествами и поступками, а преобладающим интересом его жизни. И едва ли во всемирной истории есть другой пример такого, как у Петра Великого, всецелого, решительного и неуклонного преобладания одного нравственного интереса общего блага. От ранних лет понявши, чего недостает России, чтобы стать на путь действительного совершенствования, он до последнего дня жизни заботился только о том, чтобы создать для нас эти необходимые условия. В лице Петра Великого Россия решительно обличила и отвергла византийское искажение христианской идеи — самодовольный квиетизм. Вместе с тем, Петр Великий был совершенно чужд навуходоносоровского идеала власти для власти. Его власть была для него обязанностью непрерывного труда на пользу общую, а для России — необходимым условием ее поворота на путь истинного прогресса. Без неограниченной власти Петра Великого преобразование нашего отечества и его приобщение к европейской культуре не могло бы совершиться, и он сам смотрел на свое самодержавие как на орудие этого провиденциального дела. Он никогда и не помышлял о своей власти отдельно от той задачи, для которой она служила, и не принимал никаких искусственных мер для ограждения этой власти в видах личного или династического интереса, к которому он, вследствие особых обстоятельств, относился даже враждебно. Для Петра Великого все, даже жизнь единственного его сына, зависело от интересов его дела, и у него не было ни одного врага, кроме врагов его дела.

А дело его состояло в том, чтобы дать России реальную возможность стать христианским царством — исполнить ту задачу, от которой отреклась Византия. Известное подложное завещание Петра Великого обязывало Россию завоевать Константинополь и потом весь мир. Действительное завещание Петра Великого, написанное его делами на лучших страницах русской истории, обязывало Россию, научившись уроком Византии, приняться за то, что должна была, но чего не захотела делать империя Константина, вследствие чего она и погибла. Усвоивши себе значение третьего Рима, Россия, чтобы не разделить судьбу двух первых, должна была стать на путь действительного улучшения своей национальной жизни — не для того, чтобы завоевать весь мир, а для того, чтобы принести пользу всему миру.

VIII

По самой идее христианства, как религии бого-*человеческой,* христианское царство должно состоять из свободных человеческих лиц, как и во главе его должно стоять такое лицо. Понятие человеческой личности в ее безусловном значении было совершенно чуждо византийскому миросозерцанию, как это признается и его сторонниками. Развитие этого существенного для христианства начала, совершенно задавленного на Востоке, составляет смысл западной истории. Сближение с Европой, которым мы обязаны Петру Великому, принципиальную свою важность имеет именно в этом: чрез европейское просвещение русский ум раскрылся для таких понятий, как человеческое достоинство, права личности, свобода совести и т. д., без которых невозможно достойное существование, истинное совершенствование, а следовательно, невозможно и христианское царство. Об этой стороне своего дела сам Петр Великий прямо не думал, но это не уменьшает его значения[1].

Через полвека после Петра В<еликого> люди, приобщенные благодаря его реформам к умственному движению Европы, стали ясно понимать и громко заявлять, что личное рабство — крепостное состояние, — в котором благочестивая Москва, как и благочестивая Византия, не подозревала ничего дурного, есть вопиющее нарушение неотъемлемых человеческих прав, несовместимое с достоинством просвещенного государства. Требования такой коренной перемены могли казаться материально опасными, но нравственная обязанность, вытекавшая из идеи христианского царства, овладела — вслед за немногими частными умами — и мыслию русских государей. Решительное исполнение этой обязанности блистательно оправдало дело Петра Великого и «петербургскую эпоху» русской истории.

В освобождении крестьян, как и в других реформах того же направления, Россия в лице своего государя еще раз после Петра Великого и на новой высшей ступени своего исторического развития отказалась от византийского искажения христианства и на деле признала то

---

[1] Нельзя, впрочем, сказать, чтобы совсем не думал: между книгами, которые по его приказанию переводились на русский язык, рядом с учебниками арифметики и фортификации были также сочинения Самуила Пуффендорфия и Гуго Гроция. лучших некогда выразителей западного правового сознания.

нравственное начало, которое обязывает к деятельному добру, к действительному исправлению и совершенствованию народной жизни.

Нельзя, однако, сказать, чтобы это было сделано с полною сознательностью. Такие вопиющие общественные грехи, как крепостное право, продажные суды, квалифицированная смертная казнь,— были решительно осуждены совестью и упразднены; тем самым были исполнены *некоторые* условия для того, чтобы Россия стала христианским царством, или — что то же — были устранены *некоторые* препятствия на пути к этой цели. Но сама цель не ставилась ясно и во всем своем объеме, а вследствие этого и многие важные условия для ее достижения не только не исполнялись, но и не сознавались.

Этим же недостатком сознательности в русском обществе объясняются еще особые странности в нашей новейшей истории. С одной стороны, люди, требовавшие нравственного перерождения и самоотверженных подвигов на благо народное, связывали эти требования с такими учениями, которыми упраздняется самое понятие о нравственности: «ничего не существует, кроме вещества и силы, человек есть только разновидность обезьяны, а потому мы должны думать только о благе народа и полагать душу свою за меньших братьев». С другой стороны, люди, исповедовавшие и даже с особым усердием христианские начала, вместе с тем проповедовали самую дикую антихристианскую политику насилия и истребления.— Первое противоречие принадлежит прошедшему. Второе, более глубокое и пагубное, еще тяготеет над нами. Пора наконец освободиться от этого исторического яда, поражающего самые источники нашей жизни.

IX

Политика христианского государства, очевидно, должна быть *христианскою* политикой. Здесь прежде всего возникает вопрос об отношении такого государства к тому обществу или тому учреждению, которое содержит в себе и представляет собою самые основы христианства на земле,— т. е. к церкви.

В Византии вопрос этот был решен определенно и просто. Иерархия греческой церкви очень рано отказалась от своей обязанности представлять перед своим государством вечную правду, во имя которой оно должно управлять временною жизнью народов и вести ее к вы-

сшей цели. В Константинополе едва ли не последним предстоятелем церкви в этом смысле был св. Иоанн Златоустый. У него были преемники, но не было продолжателей, а через несколько веков после него иерархия теряет высшее управление даже собственно церковной жизнью, органом которого были вселенские соборы: последний такой собор на Востоке был созван, как известно, в 787 г., а с конца следующего, IX-го, века не только вселенских, но и вообще никаких самостоятельных и с историческим значением соборов уже не собирается более в греческих странах: высшею церковною властью являются «вселенские патриархи» в Царьграде, но это только пышное название, ибо они находятся вполне в руках светской власти, которая по собственному усмотрению возводит и низвергает их, так что в действительности верховное управление византийскою церковью принадлежит всецело и безраздельно императорам, которым кроме царских воздаются и архиерейские почести.

Этот существенный и характерный для византизма церковно-государственный строй был если не причиною, то главным условием искажения самой царской власти в Восточной империи,— ее превращения из христианской в «Навуходоносорову», а следовательно — и рокового крушения Византии.

В Древней Руси были задатки более правильных отношений между духовным и светским началами, между церковью и государством, но в силу исторических условий эти задатки не могли развиться, и убиение св. митрополита Филиппа явилось на нашей почве самым ярким примером вавилонско-византийского деспотизма. Надежда спасения для нас заключалась в том, что и Московская Русь не могла удовлетвориться таким типом самодержавия. В новой России первый, кто ясно сознал необходимость самостоятельного религиозного авторитета в истинном его смысле,— не как ограничения, а как восполнения самодержавной царской власти,— был именно тот, кого не без видимых оснований обвиняют в порабощении церкви у нас, и удивительным образом это сознание истинного идеала церковно-государственных отношений явилось у великого преобразователя и выражено им как раз по поводу того дела, в котором его личность явилась с самой непривлекательной стороны и которое составляет самый мрачный эпизод его царствования. Я разумею дело царевича Алексея Петровича. Припомним главные обстоятельства и ход этой трагической истории.

В малолетство царевича Алексея Петр В<еликий> разрывает свой брак с его матерью ради привязанности к немецкой девице Анне Монс, насильно постригает бывшую царицу и запирает в монастыре навсегда; потом, когда Анну Монс заменила Екатерина Скавронская, присоединяя к ее православию, Петр заставляет сына быть ее восприемником. Все это совершается с прямым участием церковных властей. Вместе с тем, Петр позаботился дать сыну достаточное по тому времени образование и старался приучить его к воинскому и правительственному делу; при других условиях он мог бы оказать на него благотворное влияние примером собственной неустанной работы на пользу общую,— но царевич по природе был совсем не склонен и неспособен к публичной деятельности, чувствовал себя хорошо только в частной жизни, где менее всего получал назидательных примеров от отца, а тот между тем с бранью и побоями требовал от него, чтобы он переделал свою природу, «отменил свой нрав». Естественным следствием всего этого было, что когда царевич достиг совершеннолетия, то «не токмо дела воинские и прочие отца его дела, но и самая его особа зело ему омерзела и для того всегда желал быть от него в отлучении»... Когда его звали к отцу для дела или для праздника, напр<имер>, на спуск корабля, он говорил: «Лучше бы я на каторге был или в лихорадке лежал, чем там быть»[1]. При таком настроении сын неизбежно становился на сторону людей хотя и не злоумышлявших прямо против его отца, но враждебно относившихся к его делу, мечтавших о повороте назад.

Оставить Россию во власти человека, не понимавшего ее исторических потребностей и готового разорить великое «насаждение»,— Петр не мог. Как самодержавный государь, он имел право лишить его престолонаследия, а как преобразователь России, сознававший важность и провиденциальное значение своего дела, он был нравственно обязан так поступить, и его слова: «лучше будь чужой добрый, неже свой непотребный» — вполне достойны великого человека[2].

Лишая сына наследства, Петр исполнял только свой долг и действовал по чистой совести; но, идя далее, он ув-

---

[1] С. Соловьев. История России, том XVII, глава II.

[2] Эти слова написаны *до* рождения другого сына (от Екатерины) и выражают, таким образом, серьезную готовность совсем отречься от династического интереса ради блага отечества.

лекался злою страстью и сам чувствовал это, как сейчас увидим; если это доброе чувство не взяло в нем верха, то лишь потому, что злая страсть явилась в благовидной личине того же общественного интереса, которому он отдал свою жизнь: «За мое отечество и люди живота своего не жалел и не жалею, то како могу тебя непотребного пожалеть?»[1].

Когда царевич Алексей, заявивший отцу, что желает монашеского чина, затем в сопровождении какой-то Афросиньи бежал в Вену и Неаполь, Петр имел прямой повод исполнить свой долг перед Россией,— законным образом устранить от престолонаследия человека, столь явно недостойного. Но злая страсть под личиною высшего общественного интереса внушала Петру, что сын-бунтовщик опасен, что оставить его за границей нельзя, что он может сделаться там орудием в руках врагов России. И вот употребляются всевозможные меры, чтобы возвратить царевича, ему обещается полное прощение: «Буде же побоишься меня, то я тебя обнадеживаю и обещаюсь Богом и судом Его, что никакого наказания тебе не будет, но лучшую любовь покажу тебе, ежели воли моей послушаешь и возвратишься»[2]. Это торжественное обещание было подтверждено через несколько месяцев перед самым возвращением царевича: «Письмо твое я здесь получил, на которое ответствую: что просишь прощения, которое уже вам пред сим чрез господ Толстого и Румянцева письменно и словесно обещано, что и ныне подтверждаю, в чем будь весьма надежен»[3]. Прощение было обещано без всяких других условий, кроме возвращения в Россию; но когда царевич вернулся, были поставлены еще два условия: если он откажется от наследства и если откроет всех людей, которые присоветовали бегство. Алексей исполнил и то и другое: указал сначала словесно, а потом письменно на своих доброжелателей и торжественно в Успенском соборе отрекся навсегда от прав на престол. Обнародованный в тот же день царский манифест подтверждал полное прощение: «И хотя он, сын наш, за такие противные поступки, особенно за это перед всем светом нанесенное нам бесчестие чрез побег свой и клеветы, на нас рассеянные, как злоречащий отца своего и сопротивляющийся государю своему, достоин был смерти, —

---

[1] Соловьев, там же.

[2] Там же.

[3] Там же.

однако мы, соболезнуя о нем отеческим сердцем, прощаем его и от всякого наказания освобождаем»[1].

Дело могло бы считаться конченным. Приверженцы Алексея, столь недостойно им оговоренные, были уничтожены; на него самого никто более не возлагал никаких надежд, он возбуждал только презрение. Обстоятельства его побега и возвращения были хорошо известны; когда он ехал в Россию, прежний его доброжелатель, князь Василий Владимирович Долгорукий, говорил князю Богдану Гагарину: «Слышал ты, что дурак царевич сюда идет, потому что отец посулил женить его на Афросинье? Жолв ему — не женитьба! Черт его несет! Все его обманывают нарочно»[2]. Но Петру под влиянием непобежденной злобы мерещились серьезные опасности от несчастного Алексея; конечно, он теперь безвреден, но чего можно от него ожидать в будущем, после смерти отца? Хотя не было никакого основания для уверенности, что слабый и болезненный сын непременно переживет богатыря-отца, который был только осьмнадцатью годами старше его, но воспламененная страсть легко превращает возможное в неизбежное, чтобы сделать его причиною действительного зла. В то время как несчастный царевич униженно умолял свою мачеху содействовать его скорейшей женитьбе, дело о нем возобновляется без всякого серьезного повода с его стороны. Спешившую к нему Афросинью схватывают и подвергают допросу; узнают бабьи сплетни о разговорах и чувствах Алексея; никакого преступного действия, кроме уже прощенного бегства за границу, взвести на него невозможно. Тем не менее его арестуют и подвергают двукратной пытке. Тут великий царь почувствовал, что неограниченность его власти не избавляет его от ограничений, налагаемых человеческою немощью, и что его самодержавная совесть требует восполнения и поддержки в борьбе против превозмогающей злой страсти. Созывается знатное духовенство и светские особы. К иерархии русской Петр не чувствовал и не имел причины чувствовать большого уважения. Но он обращается к ней во имя того высшего нравственного начала, которое она представляет и на котором основывается ее авторитет. «Понеже вы ныне, — так гласило царское объявление духовенству, — уже довольно слышали о малослыханном в свете преступлении сына моего против нас, яко отца и государя

[1] Там же.
[2] Там же.

своего, и хотя я довольно власти над оным по божественным и гражданским правам имею, а особливо по правам российским (которые суд между отца и детей и у партикулярных людей весьма отмещут) учинить за преступление по воле моей без совета других,— однакож *боюсь Бога, дабы не погрешить,* ибо натурально есть, что люди в своих делах меньше видят, нежели другие в их. Тако ж и врачи: хотя б и всех искуснее который был, то не отважится свою болезнь сам лечить, а призывает других. Подобным образом и мы сию болезнь свою вручаем вам, прося лечения оной, боясь вечныя смерти. Ежели б один сам оную лечил, иногда бы, не познав силы в своей болезни, а *наипаче в том, что я, с клятвою суда Божия, письменно обещал оному своему сыну прощение* и потом словесно подтвердил, ежели истинно скажет. Но хотя он сие и нарушил утайкою наиважнейших дел и особливо замыслу своего бунтовного против нас, яко родителя и государя своего, но однакож, *дабы не погрешить в том,* и хотя его дело не духовнаго, но гражданскаго суда есть, которому мы оное на обсуждение безпохлебное, чрез особливое объявление, ныне же предали; однакож мы, желая всякого о сем известия и воспоминая слово Божие, где увещевает в таких делах вопрошать и чина священного о законе Божии, как написано в главе 17 Второзакония, желаем и от вас, архиереев и всего духовнаго чина, яко учителей слова Божия, не да издадите каковый о сем декрет, но да взыщите и покажете от Св<ященного> Писания нам истинное наставление и рассуждение: какого наказания сие богомерзкое и Авессаломову прикладу уподобляющееся *намерение* сына нашего, по божественным заповедям и прочим Св<ященного> Писания прикладам и по законам, достойно. И то нам дать за подписанием рук своих на письме, дабы мы, из того усмотря, *неотягченную совесть в сем деле имели.* В чем мы на вас, яко по достоинству блюстителей божественных заповедей и верных пастырей Христова стада и доброжелательных отечествия, надеемся и судом Божиим, и священством вашим заклинаем, да без всякого лицемерства и пристрастия в том поступите»[1].

Это объявление духовенству есть самый важный для нас документ в этом деле. Ясно, чего хотел Петр от духовенства. Он и без того знал, чего требовала от него совесть. Но эта личная совесть нуждалась в объективной поддержке религиозного авторитета, освящающего и тем

[1] Там же; курсив наш.

укрепляющего сознанную обязанность. Обязанность тут была одна: исполнить данное обещание. Петр указывает на свое право; но это право упразднено им самим: ясно, что, давая обещание простить, он отказывался от права не прощать. Он это хорошо чувствует и лишь слабо пытается ограничить силу самого обещания, указывает на условный его характер: «ежели истинно скажет». Но в первом письменном обещании, по которому царевич вернулся в Россию, этого условия не было. А если бы и было, то нарушено ли оно Алексеем? Царь пробует утверждать, что нарушено «утайкою наиважнейших дел, а особливо замыслу своего бунтовного». Но утаить не только наиважнейших, а и каких бы то ни было дел царевич не мог, потому что никаких дел за ним не было, а были только разговоры и притом пьяные[1]. Те «замыслы бунтовные» и «богомерзкие, Авессаломову прикладу уподобляющиеся намерения», которые обнаруживались в подобных разговорах, выражали только то враждебное отношение сына к отцу, которое Петр хорошо знал и прежде. Он сам чувствовал, что такие обвинения были недостаточны, чтобы упразднить его клятвенное обещание; не имея силы внутренним подвигом покончить с внушениями злой страсти и лживого рассудка, говоривших ему, что он должен одним ударом избавить свое дело от будущей опасности,— Петр обращается к внешнему авторитету; но этот авторитет не оказался на высоте своего призвания. Духовные чины в своем ответе царю не сказали прямо ни *да,* ни *нет.* Приведя из священного писания примеры возмездия и примеры помилования, они заключают так: «кратко рекше: сердце царево в руце Божии есть. Да изберет тую часть, амо же рука Божия того преклоняет»[2]. В этом образцовом проявлении византийского духа или бездушия всего более замечательно то, что «духовенство не заблагорассудило ничего сказать насчет обещания, данного царем сыну, тогда как на основании этого обещания царевич возвратился, и Петр именно указывал на обещание свое, требуя очищения совести»[3]. Светские чины, по -

---

[1] Однажды на другой день после «бунтовных» речей он спрашивал своего камердинера: «Не досадил ли вчерась кому»? Тот сказал: «Нет». «Ин не говорил ли я пьяный чего»?— Слуга повторил его пьяные речи; тогда царевич молвил: «Кто пьян не живет?! — у пьяного всегда много лишних слов. Я поистине себя очень зазираю, что я пьяный много сердитую и напрасных слов много говорю, а потом о сем очень тужу» (там же).

[2] Там же.

[3] Слова С. М. Соловьева (там же).

сле двукратного допроса с пыткою, приговорили царевича к смертной казни, «подвергая, впрочем, сей наш приговор и осуждение в самодержавную власть, волю и милосердное рассмотрение его царского величества, всемилостивейшего монарха». Таким образом, и они оставляли Петра одного между голосом его совести и наваждением злой страсти; он не нашел внешней поддержки в своей внутренней борьбе; он сам должен был решить: остаться ли ему только историческим героем или присоединить к этому еще более высокое достоинство героизма нравственного. Накануне полтавской годовщины Петр потерпел роковое поражение... В записной книге с.-петербургской гарнизонной канцелярии читается: «26-го июня (1718 г.) пополуночи в 8-м часу начали сбираться в гарнизон: Его Величество, светлейший князь (Меншиков), князь Яков Федорович (Долгорукий), Гаврило Иванович (Головкин), Федор Матвеевич (Апраксин), Иван Алексеевич (Мусин-Пушкин), Тихон Никитич (Стрешнев), Петр Андреевич (Толстой), Петр Шафиров, генерал Бутурлин; и учинен был застенок, и потом, быв в гарнизоне до 11-го часа, разъехались. Того же числа пополудни в 6-м часу, будучи под караулом в Трубецком раскате в гарнизоне, царевич Алексей Петрович преставился»[1].

Дело это не имеет оправдания, но вот в нем важное смягчающее обстоятельство. Сознавая всю силу своей самодержавной власти, благодаря которой он вывел Россию на настоящий исторический путь, Петр Великий почувствовал неполноту этой власти. Он вовсе не хотел ее ограничивать внешним образом («не да издадите каковый о сем декрет»), а именно только восполнить ее внутренно другим, нравственным, началом — советом. Он понял на важном частном случае, что государственная власть, не ограниченная в своих правах, для достойного исполнения своих обязанностей должна опираться на двоякое содействие: на религиозный авторитет независимого священства и на свободный голос общественной совести в лице лучших людей, носителей народной будущности. Петр добросовестно искал этой помощи и не нашел ее; в России не оказалось ни священника, ни пророка, которые могли бы сказать царю во имя Божией воли и высшего достоинства человеческого: «ты не должен, тебе не позволено, есть пределы вечные». Вместо этого и духовные, и мирские советчики, к которым он обращался за разъяснением своей *обязанности,* указывали ему только на *права*

[1] Там же.

его власти, в которых он сам нисколько не сомневался, но которые считал бесполезными для решения нравственного вопроса.

X

Когда великий самодержец и преобразователь, воплощавший в себе лучшие силы русского народа и государства,— представитель национально-государственного прогресса,— сознавая свою некомпетентность — окончательно решить по совести и правде важное и близкое ему дело, обращался к чужому авторитету и чужому совету, то не являлась ли тут наглядным образом та истина, что неограниченная *власть,* по праву принадлежащая монарху — как носителю национально-государственного единства, не только не исключает, а, напротив, требует содействия двух других начал: религиозного *авторитета* и нравственного *совета?* И не обнаруживается ли здесь с такою же наглядностью еще другая истина: что эти два восполняющие политическую власть начала должны быть независимы от национально-государственной ограниченности, т. е. должны иметь значение универсальное, сверхнародное? Ясно, что те, к кому верховный представитель национально-политического единства, «отец отечества», обращается за свободною поддержкою, чрез кого он хочет получить то, чего недостает для нравственной полноты его власти,— ясно, что они должны представлять собою нечто большее и высшее, нежели отечество,— должны быть носителями всечеловеческого или всемирного сознания, которое так же относится к сознанию национально-государственному, как это — к родовому.

Универсальное сознание является в жизни человечества в двух формах: как *предание* высшей и всеобъемлющей истины в ее уже данных, открывшихся в положительной религии начатках, и как *предварение* будущего совершенного осуществления этих начатков в жизни всего мира. Люди священного предания хранят древний залог всемирного единства, или царства Божия; люди безусловного идеала предвидят, предсказывают и приближают его действительное наступление. Из самого различия этих двух назначений ясно, что первое служение имеет характер официальный, а второе — совершенно свободный. Блюстители данной всемирно-исторической святыни естественно образуют учреждение, называемое вселенскою церковью, с иерархическим порядком и преемством. Напротив, провозвестники идеального совершенства не могут составлять определенного учреждения, которое, по необходи-

мости будучи несовершенным, противоречило бы их проповеди и отнимало бы у нее всякий смысл; представляя общество человеческое в его будущей всецелости, эти люди не могут иметь настоящих полномочий от ограниченной его части, в ее данном преходящем состоянии. Поэтому если действие священника, опирающееся на твердый камень религиозного факта, имеет нравственно-*обязательный авторитет,* то голос пророка, говорящего во имя бесконечности высших духовных стремлений, имеет лишь силу *совета* нравственно-*желательного.*

Петр Великий был и сознавал себя верховным представителем настоящих интересов своего отечества. Он не имел никакого сомнения в том, что его сын, если останется жив, будет великою опасностью для будущности России и что, следовательно, видимая польза отечества требует устранить этого человека, а положительный закон давал для этого царю формальное право. Но самодержавие совести не позволяло ему довольствоваться ни сознанием государственной пользы, ни сознанием своего формального права. Нравственное чувство открывало ему ту истину, которая доселе остается закрытою для многих: что земные интересы и права только тогда имеют свое настоящее значение и достоинство, когда они связаны и согласованы с вечною правдою и высшим благом. А для определения этой связи в каждом случае, для согласования временных интересов государственных и народных с вечными требованиями высшего порядка совесть государя, как ясно показывает история византийская и русская, чтобы быть действительно самодержавною и исполнять свое назначение, должна быть по возможности ограждена от преобладающего влияния личных немощей. Предоставленная самой себе, совесть самодержца, как и всякого человека, может быть ослеплена страстью, обманута ложным рассуждением и неведением, ослаблена личными грехами. Окончательное решение всякого дела, без сомнения, принадлежит этой единичной самодержавной совести, но для того, чтобы это решение было *добросовестно,* оно должно быть предварительно *проверено* священным авторитетом религии и свободным советом лучших людей[1]. По-

[1] Даже по римско-католическому учению, где монархическая идея в лице папы возведена на исключительную высоту, только те первосвященнические решения признаются исходящими ex cathedra и потому имеющими непреложный или непогрешительный авторитет, которым предшествовало (кроме других, чисто религиозных условий) правильное ознакомление папы с мнением епископата — или посредством вселенского собора, или чрез формальные письменные запросы и ответы.

нятно, что для действительного значения такой проверки представители этого авторитета и этого совета должны быть и сознавать себя совершенно независимыми в своем служении. Их голос должен служить истинному благу государя и государства, а не личному произволу человека. Таких независимых людей для авторитетного служения и свободного совета искал великий самодержец в своем деле и не нашел. Духовные чины отвечали ему как «лукавые царедворцы», а начальные светские люди, вместо совета царю, нашли нужным пытать царевича.

Великий ум преобразователя ясно видел истинную сущность самодержавия. Для того, чтобы верховная власть была действительно неограниченною, совесть монарха должна быть свободна не только от внешних ограничений, но главным образом от внутренних ограничений, неизбежно налагаемых личною человеческою слабостью, а для этого, т. е. для истинного своего самодержавия — на деле, а не на словах только,— она должна быть восполнена и проверена непреложным авторитетом религии и свободным советом лучших людей, истинных представителей общественного целого. Виноват ли был Петр в том, что не имел перед собою ни самостоятельного церковного авторитета, ни свободы личного сознания?

XI

Доныне не прекращаются обвинения Петра Великого в том, будто бы он унизил авторитет церкви и подавил свободу народной жизни. Но несостоятельность России в обоих этих отношениях ярко обнаружилась в церковно-народном расколе, который произошел за полвека до петровских преобразований и, следовательно, не может быть поставлен в вину преобразователю. Если бы ответственность за ненормальные условия русской жизни нужно и можно было возлагать на одно лицо, связывать с одним именем, то это было бы никак не имя царя Петра, а разве только патриарха Никона.

Так как нация в своем совокупном единстве и *особенности* всецело представляется властью государственною, то церковное правительство может иметь самостоятельное значение и назначение относительно народа и национального государства только тогда, когда оно носит в себе и представляет собою сверхнародное, универсальное начало и, принадлежа данной стране, как месту своего служения, имеет, однако, высшую точку опоры вне этого народа

и этого государства. Церковное правительство никак не может быть главою нации, поскольку нация уже имеет своего естественного и законного главу в лице государя. Ограничиваясь одною национальною областью, не связанная действительно с каким-нибудь сверхнародным религиозным средоточием, духовная власть не может сохранить своей самостоятельности — иначе в одной стране, у одной нации оказались бы две верховные власти, два самодержавия, два высших вождя, или две головы на одном туловище. На самом деле церковное правительство отдельной страны не может быть подлинно «автокефальным», хотя бы и называлось таковым[1]; если оно, ограничиваясь одною национальною областью, имеет *здесь* притязание на самостоятельную роль, то скоро на опыте познает бессмысленность таких притязаний, волей-неволей превращаясь всецело в подчиненное орудие светской власти.

Но патриарх Никон именно имел притязания равняться с царем в *его* национально-государственной области — хотел быть другим государем России, пока не убедился, что на этой почве он мог быть только если не верным, то мятежным подданным. Голос Никона не мог иметь религиозного авторитета в глазах царя, потому что это был голос политического соперника. За притязаниями московского патриарха не скрывалось никакого высшего содержания, ничего такого, что делало бы его и при царе необходимым для общего блага; поэтому он и был, как простой *дубликат* всероссийского государя, справедливо уничтожен за ненадобностью.

Будучи неправ относительно государя и государства, Никон не был прав и относительно народа. Он обратил всю силу своей власти не против действительных зол и бед народной жизни, а против невинных особенностей национального русского предания (в области религиозного обряда); и он боролся против этих особенностей не во имя каких-нибудь высших универсальных начал, а только во имя другого, тоже местного предания (греческого). Самое столкновение и разделение из-за обряда не могло бы произойти, если б патриарх стоял на почве действительно вселенского, универсального предания, которое, по существу своему, дает место всем особенным преданиям, не

[1] В специальном смысле слово «автокефальность» обозначает только иерархическую независимость национальных церквей между собою, не касаясь вопроса об отношениях к светской власти.

исключая, а обнимая их собою, как различные частные выражения той же всеединой и всеобщей жизни.

Но московский патриарх не был носителем вселенского христианства, а только византийского «благочестия»,— того самого благочестия, которое забыло, что истинный Бог есть «Бог живых».— Святыня, полученная нами чрез религиозное предание,— священное прошедшее христианства — может быть живою основой вселенской церкви, одухотворяющей нашу национально-государственную жизнь лишь тогда, когда это прошедшее не отделяется от настоящей действительности и от задач будущего. Эта святыня, это священное предание должно быть постоянною опорою современности, залогом и зачатком грядущего. Чтобы руководить христианским царством, авторитет церковный прежде всего не должен отделяться от стремления к безусловному идеалу, т. е. от «духа пророческого». В этом его жизненная сила. Тогда только и вековечные формы преданной нам святыни воплощаются в живом и бесконечном содержании. Тогда эта святыня не только хранится нами как что-то *конченное,* и, следовательно, *конечное,* как что-то отдельное от нас и, следовательно, внешнее,— но и живет в нас самих, и мы живем ею, не переставая действует в нас, и мы действуем ею.

Церковь, как вселенская или всемирная, т. е. как соединение всего с Богом, может быть и осуществлена действительно только чрез всемирную историю — в целой жизни всего человечества, во всей совокупности времен и народов. Поэтому святыню предания, т. е. данную основу церкви (в иерархии, догмате, таинствах), не должно брать как нечто себедовлеющее и завершенное для нас в *отдельности* от настоящей и будущей жизни мира. Отделенная от своего целого и вечного смысла, признаваемая только как завершенная или поконченная, святыня церкви необходимо теряет свою бесконечность, переходя в ограниченные и мертвые формы: *ограниченные,* потому что завершенная святыня завершилась *когда-нибудь* и *где-нибудь* в известных внешних условиях и границах,— мертвые, потому что эти границы явления, происшедшего когда-нибудь и где-нибудь, отделяются здесь от жизни являемого, пребывающей везде и всегда.— *Умерщвленное* в Византии, священное предание стало показывать признаки жизни в России (напр<имер>, борьба св. Нила Сорского и его учеников за смысл христианства); но и здесь исторические условия не позволяли ему воскреснуть, а окончательно добили его, *перед* Петровской реформой, фанатики московского византизма — Никон и иже с ним.

XII

Когда *совершенство* церкви полагается не впереди ее, а переносится, как это было в Византии, назад, в прошедшее, и это прошедшее принимается, таким образом, не за *основу* (как следовало бы), а за *вершину* церковного здания,— тогда непременно случается, что существенные религиозные требования и условия человеческой жизни, которые должны исполняться всеми и всегда, приурочиваются исключительно к отдельным своим историческим выражениям и формам,— которые в этой отдельности могут только тяготеть над живым сознанием в виде внешнего факта. Это все равно, как если бы мы, например, духовное предание, связывающее нас с каким-нибудь великим писателем, отделили от содержания и внутренней формы его творений и приурочили исключительно к весьма несовершенной типографической внешности старых его изданий, которые бы мы и старались с буквальною точностью воспроизводить, в этом полагая весь долг нашего уважения к великому автору. Таково было отношение византизма к делу Христову. Существенное и вечное в религиозной форме остается, конечно, и здесь, но уже не занимает более сознание, не интересует волю,— на первый план выступает случайное и преходящее, тщательно консервируемое; и самый поток христианского предания, загражденный мертвящим буквализмом, уже не является в своем всемирном бесконечном просторе, но скрывается за частными особенностями временных и местных уставов.

Такое замещение в византийских умах вселенского предания частным обнаруживается уже в конце VII-го века, сильнее проявляется в IX-м, а в XI-м — это есть уже как бы поконченное дело. Непреложным свидетельством этого печального факта служат те поводы, по которым совершилось разделение церквей, или, точнее, разрыв церковного общения между Византией и Римом. О нравственных и культурно-политических причинах этого разрыва мы здесь говорить не будем[1]; но весьма характеристичны для византизма церковный повод и предлог, в которые облеклись эти причины.

Знаменитый Фотий уже в начале столкновения своего с Римом (не захотевшим признать законность его патриаршества при жизни неотрекшегося законного патриар-

---

[1] Эти причины рассмотрены мною в соч. «Великий спор и христианская политика» (гл. III и IV).

ха, св. Игнатия) во втором письме к папе Николаю (861 г.) обращает внимание на некоторые внешние особенности латинской церкви, как-то: бритье бороды и темени у священников, посты в субботу и т. п. Сам Фотий был и слишком образован вообще, и слишком тесно связан с умственным наследием великих учителей церкви, чтоб придавать существенное значение таким мелочам и видеть в них препятствие к церковному единству; однако в своих указаниях он ясно намекал на то, что эти обрядовые разности *могут* послужить оружием против Рима. И он сам, несколько лет спустя, воспользовался этим оружием в своем окружном послании к восточным патриаршим престолам (867 г.), где он осуждает (наравне с filioque), как ересь, нечестие и яд, те самые обрядовые и дисциплинарные особенности западной церкви, которые он же шесть лет назад признавал за вполне позволительные местные обычаи. Этот факт, во всяком случае, показывает, что в среде восточной иерархии, к которой обращался Фотий, было довольно таких людей, для которых всякое наружное отличие от местных восточных форм церковного быта являлось равносильным отступлению от вселенских преданий,— казалось ересью и нечестием. Если эти люди были благочестивы, то в их благочестии, привязанном исключительно к своему, родовому, местному, было слишком много старого языческого элемента.

Таких людей в византийской церкви было немало уже при Фотии; через два столетия такими являются там чуть не все. Когда в половине XI-го века патриарх Михаил Керулларий в своем послании к епископу Иоанну Транийскому, а затем Никита Стифат (Пекторат) в своих полемических сочинениях торжественно и беспощадно осуждают латинян, как *еретиков,* за то, что они постятся по субботам, не поют аллилуия великим постом, едят (будто бы) мясо удавленных животных, терпят бритых священников, епископов с перстнями на пальцах и употребляют для евхаристии пресный, а не квасной хлеб,— то этот приговор уже не вызывает в Византии никакого протеста или сомнения, так что взгляд, выразившийся в таких обвинениях, можно считать за решительно господствующий в греческой церкви. Вот как далеко лежат корни нашего русского раскола!

На первый план в этой полемике XI-го века, в которой вполне выразился характер церковного византизма, стоит, как известно, вопрос об опресноках, в силу чего за-

падное христианство было тогда предано проклятию как ересь опресночников, или бесквасников *(азимитов)*. В восточной половине христианского мира издревле употреблялся для евхаристии квасной хлеб, но пока вселенское значение церкви и ее таинств ясно понимались восточными христианами, никому не приходило в голову свой частный обычай возводить на степень общеобязательного требования, и установившийся в западных странах противоположный обычай употреблять для евхаристии пресный хлеб никого не соблазнял на Востоке и нисколько не мешал полному общению с Западом. Но с развитием византизма взгляды изменились, и в XI веке спор об опресноках кончается разделением церквей. Привходящая подробность обряда принимается за существенное условие таинства, и особенностям местного обычая приписывается общеобязательность вселенского предания.

Значению спорного вопроса, свидетельствовавшего об умалении и измельчании религиозного смысла, соответствовало и качество аргументов. Превосходство квасного хлеба доказывалось тем, что он есть хлеб живой, одушевленный; ибо имеет в себе соль и закваску, сообщающую ему дыхание и движение, тогда как латинский опреснок суть хлеб мертвый, бездушный, и даже недостойный называться хлебом, будучи «как бы кусками грязи». Можно только пожалеть, что преимущества жизненности и соли остались в квасном хлебе, а не сделались отличительными свойствами византийского ума. Впрочем, действительное основание в пользу употребления квасного хлеба, очевидно, было то, что оно есть свой, греческий обычай,— тогда как употребление опресноков есть обычай чужой, латинский. Этот господствующий мотив невольно высказывается в постановлении константинопольского (патриаршего) синода, произнесшего в 1054 г. анафему на папских легатов и на всю западную церковь. «Некоторые нечестивые люди,— говорится в этом постановлении,— пришли из тьмы Запада в царство благочестия и в сей Богом хранимый град, из коего как из источника истекают воды чистого учения до концов земли». Действительное нечестие этих некоторых людей состояло в том, что они были чужие, что они пришли с Запада, тогда как царство благочестия и источник чистого учения может быть только здесь, у нас, на Востоке, в нашем городе,— хотя бы это «чистое учение» сводилось к тому, что в одном сорте хлеба есть душа, а в другом — нет. Любить и беречь свое, родное — дело естественное и справедливое. Нужно только

при этом помнить две вещи: во-первых, что *своего* обычая нельзя навязывать другим, для которых он не свой, а во-вторых, что есть на свете нечто высшее своего и чужого и что настоящее место этому высшему — во вселенской церкви Божией.

Итак, византизм со стороны религиозной и церковной уклоняется от полноты христианства не в том, что почитает церковь как сверхъестественную святыню, сохраняемую неизменным преданием (ибо она такова и есть по основе своей), а в том, что, выделяя элемент предания из жизненной целости всемирной религии, он ограничивает и умаляет самое церковное предание, приурочивает его к одной части церкви и к одному прошедшему времени,— превращает *вселенское* предание в предание *местной старины.*

XIII

Движение к партикуляризму в церкви не остановилось на византизме, но последовательно шло дальше. После того как вселенское православие превратилось в византийское, или греко-восточное, из него начали выступать новые *национальные* обособления. В этом отношении наш русский раскол старообрядчества есть лишь дальнейшее последствие византизма, или, точнее, естественная реакция против него, на той же почве. В этом его историческое оправдание.

Когда Византия была царствующим градом, главным политическим средоточием христианского Востока, и греки византийские были господствующим народом в православном мире, тогда на этом основании (другого не было) Константинополь получает центральное значение, и в церкви восточной архиепископ Константинопольский называет себя вселенским патриархом; частное византийское предание возводится на степень вселенского и общеобязательного, и православная церковь для восточных христиан становится синонимом церкви греческой. Но вот в XV веке, с одновременным падением Константинополя перед турками и освобождением России от татар, политическое средоточие христианского Востока переходит из Византии в Москву; господствующим народом «благочестивого закона» вместо греков становятся русские. На тех же самых исторических основаниях, на которых Константинополь, как царствующий град, признал се-

бя вторым Римом, полноправным преемником первого, Древнего Рима,— на тех же самых исторических основаниях новый царствующий град, столица восточного православия — Москва — была объявлена, как мы знаем, полноправною наследницею всех преимуществ и притязаний Византии — не только политических, но и церковных.

Россия получила православное христианство из Византии уже в том виде, который оно имело там в X и XI веке; вместе с православием она получила и церковный византизм, т. е. известный традиционализм и буквализм, утверждение временных и случайных форм религии наряду с вечными и существенными, местного предания наряду с вселенским. Но раз было принято такое смешение и местной форме религиозного предания приписано безусловное вселенское значение, то естественно возникает у наших предков вопрос: почему же это значение должно принадлежать именно *греческому* местному преданию, *а не русскому,* особенно теперь, когда греки утратили все свои прежние действительные преимущества? Этот вопрос решался очень определенно такими людьми, как известный Арсений Суханов, доказывавший огорченным фанариотам, что теперь средоточие вселенной уж не в агарянском Стамбуле, а в благочестивой Москве; что наш великий государь в греках не нуждается; что он сам установил у себя еще бо́льшую полноту церковную, чем та, что была в Византии; что у него патриарх всероссийский вместо папы римского, а при нем четыре митрополита вместо восточных патриархов. Но кроме могущества Москва имела перед Византиею, покоренною неверными, и внутреннее превосходство. Являлось искреннее опасение, что под мусульманским владычеством грекам трудно сохранить чистоту православия, что они могут пошатнуться в самой вере. Значит, истинное благочестие должно сохраняться только в России, находящейся под благочестивыми государями; значит, истинным православным преданием должно почитать местное предание русской, а не греческой церкви.

И вот подобно тому, как в IX—XI веках темный патриотизм византийских греков заставлял их видеть сущность православия в квасных хлебах и небритых бородах греческих священников, точно так же в XVI—XVII вв. такой же темный патриотизм московских людей заставил и их видеть существо благочестия в незначительных местных особенностях русского церковного обычая. Эти осо-

бенности, каковы бы они ни были сами по себе, становятся неприкосновенною святынею, и на место веры Христовой, вечной и всемирной, в умах этих благочестивых людей незаметно становится «старая русская вера».

С высшей точки зрения вселенского христианства положение русских старообрядцев было неправильно. Но были ли они неправы в историческом смысле, по отношению к своим тогдашним, а отчасти и теперешним противникам,— это другой вопрос. Дело в том, что прямые их противники — патриарх Никон и его единомышленники — стояли и стоят вовсе не на точке зрения вселенского христианства, а так же, как и старообрядцы, на точке зрения *местного буквализма,* но только не московского, а прежнего византийского. Известны слова патриарха Никона: «по роду я русский, но *по вере* и мыслям — грек». Если можно быть *по вере греком,* вместо того, чтобы быть просто христианином, то отчего же не быть по вере русским? *Старая русская вера* не должна иметь силы перед всемирною христианскою верой, но перед *старою греческою верой* она во всяком случае имеет равные с тою права.

В «Деяниях» Московского собора 1654 г. рассказывается, каким образом патриарх Никон начал то исправление церковных книг, из-за которого произошел наш раскол. Здесь с полною ясностью можно видеть сущность тех воззрений, которых держался московский патриарх, и действительный характер нашего церковного спора. «Входя в книгохранительницу (Никон) обрете ту грамоту, в ней же писано греческими письмены, како и коим образом в царствующем граде Москве начаша патриархи поставлятися; написана же сия грамота в лето 7097 (т. е. 1589)... И обрете еще книгу, писанную с собору вселенских патриархов греческими же письмены: бе же собор той в Новом Риме, в Константинополе, в лето 7101 (т. е. 1593)... В коей книзе соборные глаголы сицевы: «Яко *понеже убо совершение прият православных церковь не токмо по богоразумия и благочестия догматом, но и по священному церковных вещей уставу*[1], праведно есть и нам всякую церковных ограждений новину потребляти,— и яже наученная невредима, без приложения же коего-либо и отнятия приемлющим... И яко да *во всем* велика Россия православ-

[1] То есть: так как православная церковь завершена, или достигла совершенства, не только со стороны догматического учения, но и со стороны церковной дисциплины и обряда, то и т. д.

ная со вселенскими патриархи[1] согласна будет». Прочет же сию книгу государь, святейший патриарх Никон, *в страх велик впаде, не есть ли что погрешено от их православнаго греческаго закона*[2]. И нача в нуждных разсмотряти, еже есть символ православныя веры: верую во единаго Бога и прочая, и узре на сакке святительском, его же от грек в царствующий град Москву прежде 250 лет принесе Фотий, российский митрополит, символ православныя веры вображен греческими шитыми письмены, во всем согласующся святей восточней церкви: потом узре той же символ в московских в новых в печатных книгах, и многая обрете несогласия». Известно, в чем состояли эти многие несогласия, испугавшие патриарха Никона. Во втором члене Символа вместо «рожденна, не сотворенна» в московских книгах было напечатано: «рожденна, *а* не сотворенна»; в седьмом члене вместо «Его же царствию *не будет* конца» в московских книгах стояло: «Его же царствию *несть* конца»; в осьмом члене вместо «и в Духа Святаго, Господа животворящаго», в печатных московских книгах читалось: «и в Духа Святаго, Господа *истиннаго* и животворящаго»... «Таже и святую литургию разсмотрев, обрете в ней ово прибавлено, ово же отъято и превращено. По сем и во иных книгах узре многая несходства»[3]. Все эти многие несходства в чине литургии и в иных книгах были того же рода, как и указанные в символе.

Никон, будучи, как сам он заявляет, по вере греком, вполне разделял то основное заблуждение византизма, что будто бы «совершение прият православных церковь», и хотя решительно невозможно было бы определить, когда же именно она «прият совершение», но он твердо верил, что это произошло когда-то в Византии и что это совершение обнимает собою безусловно все в церкви и не допускает изменения в малейших подробностях. Так, по его словам в «Скрижали», «страшна заповедь их, св. вселенских соборов, равне подлагает анафеме и прилагающаго, и отъемлющаго, и пременяющаго наименьшее письмя, даже едину черту или иоту, еже есть і, в символе... Яко отнюдь не подобает в символе веры или мало что, или велико, ни гласа, ни склада, тамо положеннаго, предвизати,

[1] Т. е. греческими.

[2] Т. е. нет ли (у нас) какого-нибудь уклонения от их православного греческого закона.

[3] См. иеромонаха Пафнутия, Записки, изд. Моск<овского> Общества истории и древностей российских, 1877, II, 20.

или пременити, но цело подобает хранити то всею силою и вниманием, аки зеницу ока, да не под анафему толиких и толь великих святых отец себя подложим»[1].

XIV

Дело патриарха Никона носило печать тройной неправды. Первою неправдою — и тут византизм был ни при чем — должно признать его клерикализм, в силу которого он стремился религиозный авторитет превратить в политическую власть, стать другим государем в России, в ущерб единодержавной верховной власти царской; вторая его неправда, в которой он явился всецелым и крайним византийцем, была против вселенского христианства, которое он со слов греков объявил поконченным, «совершение приявшим»,— подменяя живую религиозную истину мертвым буквализмом местного предания; третья его неправда была против русского народа, которому он произвольно навязывал этот чужой буквализм, несправедливо осуждая и с жестоким насилием истребляя невинные особенности наших собственных отеческих преданий.

Объявляя себя по вере греком, Никон оказался по замыслам и нраву совсем не греком, а неуместным и неудачным подражателем средневекового папства. И весьма замечательно — как пример строгой исторической логики, — что греческие иерархи, призванные в Москву для суда над Никоном, осудили его только за ту вину, в которой он не был византийцем, в которой они действительно не могли ему сочувствовать или быть за него ответственными,— они осудили его за сопротивление царю и за присвоение политической власти; а в двух других его винах, в которых главная доля принадлежала византийскому наследию, не только он был ими оправдан, но они еще и завершили его дело, предав русских старообрядцев торжественному и беспощадному проклятию, как преступников, подлежащих и церковным и «градским» казням (Московский Большой собор 1666—67 гг.).

В этом печальном деянии наряду с греками участвовала и вся русская иерархия, и нанесла самой себе роковой удар. Справедливо отказавшись, в осуждении Никона, от его клерикальных притязаний, она вместе с тем, обратившись к государственной помощи для насильственного

[1] См. там же, стр. 15, 16.

подавления раскола, утратила свою независимость и стала зараз недолжным образом в служебное отношение к государству и в притеснительное — к народу.

Какую же возможность имел Петр Великий отнять у «церкви», т. е. у русской иерархии, ту самостоятельность и тот духовный авторитет, которых она сама себя лишила еще раньше его рождения? Он, напротив, безуспешно попытался восстановить этот духовный авторитет. В деле великой важности для него и для государства он обратился к священному чину, как высшей (в религиозно-нравственном смысле) инстанции, за духовным указанием и поддержкой. Его ли вина, что он вместо этого получил только византийский камень мертвого буквализма и византийскую змею лукавой лести?

Через три года после того, как русская иерархия на царское требование авторитетного руководства сумела только ответить: «сердце царево в руце Божии», рука Божия вложила в сердце царево мудрое решение окончательно отменить патриаршество и учредить духовную коллегию, или синод, для заведования церковными делами под наблюдением и руководством «из офицеров доброго человека, который бы синодское дело знал и смелость имел». Эта коллегия получила от царя регламент, и ее члены, помимо общей верноподданнической присяги, должны были в качестве церковного правительства присягать государю, как верховному, или «крайнему», судии сей коллегии.

Включение русской церкви как одного из «ведомств» с центральною коллегией во главе в общий состав государственного управления на одинаких началах с другими ведомствами вполне отвечало истинному положению дела, и осуждать Петра Великого за то, что он не поддерживал искусственно явную фикцию самостоятельной духовной власти, — значит осуждать его за то, что он не хотел лгать перед самим собою и перед историей. Воображают, что церковная иерархия лишилась независимости и авторитета вследствие учреждения синода, тогда как совершенно ясно, что синод мог и должен был быть учрежден вследствие того, что иерархия уже прежде лишилась самостоятельности и авторитета. Церковное управление уже на деле превратилось в отрасль государственного прежде, чем было объявлено в этом качестве официально. Это была одна из наиболее естественных, правдивых, а потому и прочных реформ Петра Великого. По-

чти все основанные им коллегии исчезли или подверглись коренным переменам, одна «духовная коллегия», руководимая «знающим и смелым» обер-прокурором, вот уже почти два века остается во всей своей неприкосновенности,— явное доказательство, что это учреждение не было создано личным произволом, а вызвано действительными условиями нашей исторической жизни, сохраняющими до сих пор свою силу. А следует ли признать эти условия нормальными с высшей точки зрения — это другой вопрос. Почувствовать их ненормальность и пострадать от них нравственно пришлось самому великому преобразователю в самую трагическую минуту его жизни,— но изменить их было не в его власти...

МИР ВОСТОКА И ЗАПАДА

При благодарном воспоминании о славной императрице прежде всего приходит на мысль ее благочестивое преклонение перед великим основателем Российской империи. Екатерина II сделала все свое царствование сознательным продолжением, оправданием и живым памятником делу Петра.

Громкие титулы, когда они не выражают только самомнительную претензию, суть символы исторических задач. Петр Великий не по притязанию, а по праву принял титул императора, после того как подвиг его жизни дал России возможность стать более чем отдельною нацией — сделаться настоящею империею. При Екатерине II эта возможность начала осуществляться, *государственная* политика России стала явным и внушительным фактом.

Империя двуглавого орла есть мир Востока и Запада, разрешение этой вековечной распри великих исторических сил в высшее всеобъемлющее единство. Мир, завещанный Христом в области духа, должен быть проведен и в политическую жизнь народов посредством христианской империи. И как для духовного примирения людей с Богом и между собою принесен Христом на землю меч и огонь нравственной борьбы, так не без борьбы политической достигается мир империи, — лишь бы только в этой борьбе не забывалось никогда то, *для чего* она ведется, лишь бы эта борьба при громких словах не переходила на деле в тяжбу злых страстей и низменных интересов.

Настоящая империя есть возвышение над культурно-политической односторонностью Востока и Запада, настоящая империя не может быть ни исключительно восточною, ни исключительно западною державою. Рим стал империею, когда силы латино-кельтского запада уравновесились в нем всеми богатствами греко-восточной культуры. Россия стала подлинною империею, ее двуглавый орел стал правдивым символом, когда с обратным ходом истории полуазиатское царство Московское, не отрекаясь от основных своих восточных обязанностей и преданий, отреклось от их исключительности, могучей рукой Петра

распахнуло широкое окно в мир западноевропейской образованности и, утверждаясь в христианской истине, признало — по крайней мере в принципе — свое братство со всеми народами.

В подвиге Петра Великого Россия проявила всю силу своей самобытности и получила новые средства для ее дальнейшего проявления. Екатерина II не только делами своего царствования, но и личным своим перерождением представляет *проверку* Петра Великого, блестящее доказательство прочности его дела. Принадлежа всецело Западу по рождению и воспитанию, ангальтская принцесса стала вполне русской, вошла в самую душу русского народа, и это было возможно только потому, что благодаря петровскому перевороту душа России, сохраняя всю свою положительную особенность, раскрылась и расширилась до новой культурной вместимости. Таких обруселых европейцев, как Екатерина II, не было и не могло быть в Руси допетровской.

Но важнее этой личной — историческая проверка дела Петрова в имперской политике Екатерины II, особенно по отношению к Польше и Турции, представлявших собою две культурно-политические односторонности, к преодолению которых была призвана Российская империя. Польша всем своим строем выражала крайность западного индивидуализма, дошедшую до узаконенной анархии, в которой, однако, произвол каждого (liberum veto) был весьма далек от свободы всех, совмещаясь с угнетением диссидентов (не говоря уже о хлопах). Задачей имперской политики в Польше стало исправление обиды, защита угнетенных диссидентов не во имя исключительно вероисповедных сочувствий, а во имя более широкого, истинно имперского начала справедливой веротерпимости для всех. С этого началось, на этом опиралось и этим оправдывалось вмешательство императрицы в польские дела, приведшее к разделу Польши и к возвращению России ее обширной западной окраины. «Излишне описывать здесь,— писала императрица своим представителям при республике,— известное вам самим дело утеснения в Польше *наших единоверцев и прочих диссидентов.* Кто не ведает, что одни и другие равно подвержены гонению», которое довело до того, «что знатная часть сограждан, так сказать, из сообщества отринуты за то одно, что исповедуют закон другой. Но пока еще сие зло вовсе не окоренится..., повелеваем мы вам... употребить всевозможное старание ваше, дабы как собственные наши еди-

новерные, так и прочие диссиденты... все прежние свои права и преимущества точным и ясным законом восстановлены, да и для переду как в персонах и имениях своих, так и в принадлежащих им епархиях, монастырях и церквах от всяких нападков... охранены, и прежде отнятые, сколько возможно, им возвращены были». Когда большая часть Речи Посполитой была присоединена к империи, пестрому населению этого края, без всякого различия народности и религии, были торжественно подтверждены все прежние права: Россия являлась здесь не как одна нация, покоряющая и подавляющая другие, а как высшая сила мира и правды, отдающая всякому свое.

Право на Польшу давали имперской политике Екатерины обиды диссидентов, угнетаемых анархическим произволом; право на Турцию давали ей обиды христиан, угнетаемых военным деспотизмом османов, представителей односторонне-восточного политического строя.

Как в Польше политика Екатерины была чужда исповедной исключительности, так в Турции она была свободна от исключительности племенной и не принижала права греков перед правами единокровных славян. Блестящие торжества и прочные успехи екатерининской политики были естественны и неизбежны, потому что за нею была внутренняя сила идеи, знамя христианской империи, справедливой к Востоку и Западу, открытой для всех и никого не исключающей.

Широкая всепримиряющая политика — имперская и христианская — есть единственная национальная политика России, потому что только она соответствует лучшим отличительным сторонам русского народного характера. Оставшийся всецело русским, несмотря на свое поклонение Европе, Петр Великий и ставшая всецело русской, несмотря на свой природный европеизм, Екатерина II оставили нашему отечеству один завет. Их образ и их исторические дела говорят России: *будь верна себе, своей национальной особенности и в силу ее будь универсальна.*

Человек, который хочет быть *вполне* достойным этого звания, не может оставаться *только* человеком: в нем должна жить и разгораться искра высшей божественной природы, поднимающая его над средою людской повседневности; человек, который довольствуется своею человеческою ограниченностью и не стремится выше, неизбежно тяготеет и ниспадает до уровня животности. Точно так же исторический народ, если хочет жить полною национальною жизнью, не может оставаться только народом,

только одною из наций,— ему неизбежно перерасти самого себя, почувствовать себя больше, чем народом, уйти в интересы сверхнациональные, в жизнь всемирно-историческую. Для народа, имеющего такие великие природные и исторические задатки, как русский, совсем не естественно обращаться на самого себя, замыкаться в себя, настаивать на своем национальном *я,* и еще хуже — навязывать его другим,— это значит отказаться от истинного величия и достоинства, отречься от себя и от своего исторического призвания.

Действительные успехи внешней политики держатся внутренним прогрессом. Тот народ, как и тот человек, который внутренно не совершенствуется, не может совершать истинно славных дел: откуда бы они взялись? Победоносные войны и выгодные договоры екатерининского царствования отвечали на далекой окружности государств тому, что делалось великою императрицею внутри страны для смягчения нравов, для просвещения умов, для улучшения жизни.

Наивное преклонение перед Вольтером и энциклопедистами — известного рода умственная слабость, общая среде и эпохе,— не мешали Екатерине твердо держать знамя христианской политики, как некоторые слабости ее характера не препятствовали ей отдаваться всею душой своему царственному служению. Яркость ее недостатков только подчеркивает ее заслуги. Теперь, через сто лет после ее кончины, можем ли мы с уверенностью сказать, что наша русская действительность достаточно прониклась духом тех высших начал, которыми великая императрица озарила и оживила свое славное царствование?

ПАМЯТИ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ I

Могучий Самодержец, которого сегодня благочестиво поминает Русское царство, не был только олицетворением нашей внешней силы. Если бы он был только этим, то его слава не пережила бы Севастополя. Но за суровыми чертами грозного властителя, резко выступавшими по требованию государственной необходимости (или того, что считалось за такую необходимость), в императоре Николае Павловиче таилось ясное понимание высшей правды и христианского идеала, поднимавшее его над уровнем не только тогдашнего, но и теперешнего общественного сознания. Не перед одною же внешнею силой преклонился гений Пушкина и не одна грандиозность привязала к государю сердце поэта! Лучшая сторона характера и образа мыслей императора Николая I, хорошо знакомая в кругах, близких к престолу, скрывалась и доселе скрывается для большинства за подавляющим обликом державного великана. В нынешний день, когда всюду поется вечная память императору Николаю Павловичу, хорошо напомнить именно эту, менее известную, человечную и духовную сторону его личности: земное величие проходит; для императора, потрясенного и сокрушенного внешними неудачами и внутренними разочарованиями,— блеск этого величия померк еще ранее смертного часа,— только добро и правда, связанные с высшею природой человека, достойны вечной памяти.

Когда после трагической смерти Пушкина появилось письмо Жуковского к его отцу с описанием последних дней великого поэта, одно обстоятельство могло показаться странным и загадочным, именно поручение государя: «Скажи Пушкину, что я его прощаю». К чему, собственно, относилось это прощение? И почему государь как будто брал на себя то, что принадлежит к обязанности духовника? Конечно, дуэль, будучи *тяжким* грехом, есть, вместе с тем, *легкий* проступок против законов государственных, но за этот проступок смерть была уже и так слишком большим искуплением. В последние годы обнародованные по этому делу документы и известия разъяс-

нили недоумение, «к новой славе императора Николая Павловича». Сердечно полюбивший поэта, гордившийся своим Пушкиным, государь знал его необузданный характер и боялся за него. С нежною заботливостью следил он за его поступками и после первой несостоявшейся дуэли призвал его и потребовал от него *честного слова,* что в случае необходимости новой дуэли он прежде всего даст об этом знать ему, государю. Но в деле ложной чести была забыта первая обязанность честности. Если бы Пушкин исполнил данное им слово, Россия не потеряла бы своей лучшей славы, и великодушному государю не пришлось бы оплакивать вместе с гибелью поэта и свое рыцарское доверие к человеку. Было здесь что прощать, и есть в этом деле за что помянуть вечною памятью императора Николая I!

Еще более характерно его отношение к Ю. Ф. Самарину в тяжелый 1849 г., когда под впечатлением революционного движения в Европе император счел себя вынужденным усилить строгость правительственных мер. Притом дело шло не о знаменитом поэте, которым восторгалась вся Россия и которым государь должен был дорожить уже из одного патриотического чувства: дело шло о начинающем чиновнике, который тогда успел заявить себя только неумеренной ревностью к обрусению Остзейского края, вопреки видам государя и местной администрации: Самарин был обвинен в том, что он нарушил служебный долг, распространяя рукописную книгу со вверенными ему по службе секретными документами и с проповедью насильственного введения православия и русской народности в Прибалтийских губерниях. За обвиненного могло говорить только то, что государь когда-то знал его родителей. Самарин подлежал суду, но император «своею,— как он сам выразился,— деспотическою властью» велел посадить его в крепость, через несколько дней послал к нему для беседы своего духовника, а затем потребовал его к себе и имел с ним наедине в высшей степени замечательный разговор. Упрекнув Самарина за формальное нарушение служебных обязанностей, государь обратился к содержанию книги: «Вы, очевидно,— сказал он,— возбуждали вражду немцев против русских, вы ссорили их, тогда как следует их сближать; вы укоряете целые сословия, которые служили верно: начиная с Палена, я мог бы высчитать до 150 генералов. *Вы хотите принуждением, силой сделать из немцев русских,* с мечом в руках, как Магомет; *но мы этого не должны именно по-*

тому, что мы — христиане. Вы писали под влиянием страсти; я хочу думать, что она была раздражена личными неприятностями и оскорблениями». И далее: «Вы пишете: если мы не будем господами у них и т. д., т. е. если немцы не сделаются русскими, русские сделаются немцами; это писано было в каком-то бреду. *Русские не могут сделаться немцами; но мы должны любовью и кротостью привлечь к себе немцев».* В заключение государь сказал: «Теперь вы должны совершенно перемениться, служить, как вы присягали, верой и правдой, а не нападать на правительство. Мы все так должны служить; я сам служу не себе, а вам всем; *и я обязан наводить заблуждающихся на путь истины;* но я никому не позволю забываться: я не должен этого по той же самой присяге, которой и я верен. Теперь это дело конченное: помиримся и обнимемся... Поезжайте теперь в Москву и успокойте ваших родителей; поезжайте завтра, если соберетесь; ступайте сейчас к министру внутренних дел и скажите ему, что я вас отпускаю»... Двадцать лет спустя Самарин писал: «Я благодарен судьбе, доставившей мне случай видеть покойного императора с глазу на глаз, слышать прямодушную речь его и унести в память из кратковременного с ним свидания образ исторического лица, неожиданно передо мной явившегося в строгой и благородной простоте своего обаятельного величия»[1].

Но наше впечатление не ограничивается этим. Кроме великодушного характера и человеческого сердца в этом «железном великане»,— какое ясное и твердое понимание принципов христианской политики! «Мы этого не должны, именно потому, что мы — христиане»,— вот простые слова, которыми император Николай I «опередил» и свою и нашу эпоху, вот начальная истина, которую приходится напоминать нашему обществу! В последние дни в высшей степени своевременно напомнил их нам знаменитый государственный человек, начавший свое полувековое служение в царствование Николая I. «В вопросах верования народного,— пишет К. П. Победоносцев в начале своей замечательной книги,— государственной власти необходимо заявлять свои требования и устанавливать свои правила с особливою осторожностью, чтобы не коснуться таких ощущений и духовных потребностей, к которым не допускает прикасаться самосознание народной массы. Как бы ни была громадна власть государственная,

[1] Сочинения Ю. Ф. Самарина, т. VII, стр. XC—XCVI

она утверждается не на ином чем, как на единстве духовного самосознания между народом и правительством, на вере народной: власть подкапывается с той минуты, как начинается раздвоение этого на вере основанного сознания. Народ, в единении с государством, много может понести тягостей, много может уступить и отдать государственной власти. Одного только государственная власть не вправе требовать, одного не отдадут — того, в чем каждая верующая душа в отдельности и все вместе полагают основание духовного бытия своего и связывают себя с вечностью. Есть такие глубины, до которых государственная власть не может и не должна касаться, чтобы не возмутить коренных источников верования в душе у всех и каждого»[1].

Эти прекрасные слова выражают истину общего значения, особенно важную в такой стране, где — как у нас в России — народная масса разделена на многие племенные и религиозные группы и где так легко под благовидным предлогом отдаться той неразумной антихристианской ревности, которую с такою несокрушимою простотой император Николай I обличил и осудил в молодом славянофиле. Ограждая от внешних принудительных требований и правил то, «в чем,— по превосходному выражению К. П. Победоносцева,— каждая верующая душа в отдельности и все вместе полагают основание духовного бытия и связывают себя с вечностью»,— должны ли мы исключить при этом все те души, которые веруют иначе, чем мы, и не по-нашему связывают себя с вечностью,— должны ли мы признать их веру не за веру и их душу не за душу? Из-за сводов царственной гробницы звучит величавый ответ: «Нет, не должны, именно потому, что мы — христиане». Провозглашая ныне вечную память императору Николаю I, забудем ли мы лучший из его заветов!?..

---

[1] «Московский сборник», изд. К. П. Победоносцева. М., 1896, стр. 1—2

ИДЕЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКА

В последней книжке московского философского журнала (январь — февраль 1899), в разборе одного недавнего перевода из Ницше, В. П. Преображенский, знаток и любитель этого писателя, замечает, между прочим, что «к некоторому несчастию для себя, Ницше делается, кажется, модным писателем в России; по крайней мере, на него есть заметный спрос» («Обзор книг», стр. 48).

«Несчастие» такой *моды* есть, однако, лишь необходимое отражение во внешности того внутреннего факта, что известная идея действительно стала жить в общественном сознании: ведь прежде, чем сделаться предметом рыночного *спроса*, она, разумеется, дала ответ на какой-нибудь духовный *запрос* людей мыслящих.

Лет пятьдесят — шестьдесят тому назад была мода на Гегеля — тоже не без «некоторого несчастия» для самого Гегеля. Однако, если бы оказалось, что русская образованность, кроме чарующих цветов нашей поэзии, дает еще и зрелые плоды истинного разумения и устроения жизни, то первою, неясною *завязью* таких плодов, конечно, придется признать это русское гегельянство 30—40-х годов.

То же следует сказать и об умственных увлечениях, сменивших гегельянство «к некоторому несчастию» для Дарвина, Конта и многих других. Я думаю, что на все это нужно смотреть как на смешные по внешнему выражению, но в существе неизбежные переходные ступени,— как на «увлечения юности», без которых не может наступить настоящая зрелость.

Я нисколько не жалею, что одно время величайшим предметом моей любви были палеозавры и мастодонты. Хотя «человеколюбие к мелким скотам», по выражению одного героя Достоевского, заставляет меня доселе испытывать некоторые угрызения совести за тех пиявок, которых я искрошил бритвою, добывая «поперечный разрез»,— и тем более, что это было злодейством бесполезным, так как мои гистологические упражнения оказались более пагубными для казенного микроскопа, нежели назидательными для меня,— но, раскаиваясь в напрасном

умерщвлении этих младших родичей, я только с благодарностью вспоминаю пережитое увлечение. Знаю, что оно было полезно для меня, думаю, что пройти через культ естествознания после гегельянских отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русского общества в его молодых поколениях.

Переходя от воспоминаний к тому, что перед глазами, мы заметим одно различие между прежними и теперешними идейными увлечениями в русском обществе. Прежде такие увлечения хотя и сменялись довольно быстро, но в каждое данное время одно из них господствовало нераздельно (хотя, конечно, с различием всяких оттенков). Внутренний рост нашего общества представлялся каким-то торжественным шествием прямо вперед, и кто не желал прослыть «отсталым» и подвергнуться общему презрению, должен был одновременно со всеми «передовыми людьми» достигать одной и той же умственной станции. Такая прямолинейность и, если можно сказать, одностанционность нашего образовательного движения давно уже исчезла, во-первых, потому, что людей, причастных некоторому образованию, стало гораздо больше, и объединить их не так просто и легко, а, во-вторых, потому, что эти люди оказываются если не более зрелыми, то, во всяком случае, менее наивными и, следовательно, менее способными к стадному «единомыслию». Поэтому всюду видны и лица, и частные группы, обособленные, идущие своею дорогой, не примыкая к более обширному и общему движению. Да и людьми, особенно чуткими к общим требованиям исторической минуты, не владеет одна, а по крайней мере три очередные или, если угодно, модные идеи — экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм «сверхчеловека». Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса, Льва Толстого, Фридриха Ницше), первая обращена на текущее и насущное, вторая захватывает отчасти и завтрашний день, а третья связана с тем, что выступит послезавтра и далее. Я считаю ее самою интересною из трех.

Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное *окошко.* В окошко экономического материализма мы видим один задний или, как французы говорят, нижний двор (la basse cour) истории и современности; окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж *слишком*, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, опрощения, непротивления, неделания и прочих без- и не-, ну, а

из окна ницшеанского «сверхчеловека» прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если, пускаясь без оглядки в этот простор, иной попадет в яму или завязнет в болоте, или провалится в живописную, величавую, но безнадежную пропасть, то ведь такие направления ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать вон ту верную и прекрасную горную дорожку, на конце которой уже издалека сияют средь тумана озаренные вечным солнцем надземные вершины.

Теперь я хочу не разбирать ницшеанство с философской или исторической точки зрения, а лишь применить к нему первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления — насколько это возможно — *с хорошей стороны.*

I

Я думаю, нет спора, что всякое заблуждение — по крайней мере, всякое заблуждение, о котором стоит говорить, — содержит в себе несомненную истину, и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится, ею привлекательно, ею опасно, и чрез нее же только может оно быть как следует понято и оценено, и окончательно опровергнуто.

Поэтому первое дело разумной критики относительно какого-нибудь заблуждения — определить ту истину, которою оно держится и которую оно извращает.

Дурная сторона ницшеанства бросается в глаза. Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе *заранее* какого-то исключительного сверхчеловеческого значения — во-первых, себе единолично, а затем себе коллективно, как избранному меньшинству «лучших», т. е. более сильных, более одаренных, властительных, или «господских», натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих, — вот очевидное заблуждение ницшеанства. В чем же та истина, которою оно сильно и привлекательно для живой души?

Различие между истиной и заблуждением не имеет здесь для себя даже двух отдельных слов. Одно и то же слово совмещает в себе и ложь и правду этой удивительной доктрины. Все дело в том, как мы понимаем, как мы произносим слово «сверхчеловек». Звучит ли в нем голос ограниченного и пустого притязания, или голос глубокого

самосознания, открытого для лучших возможностей и предваряющего бесконечную будущность?

Из всех земных существ один человек может относиться к самому себе критически — не в смысле простого недовольства тем или другим своим положением или действием (это возможно и для прочих животных), а также и не в смысле смутного, неопределенного чувства тоски, свойственной всей «стенающей твари», а в смысле сознательной отрицательной оценки самого способа своего бытия и основных путей своей жизни,— как не соответствующих тому, что должно бы быть. Мы себя судим, а при суде разумном, добросовестном и осуждаем. Какой-то голос высшей природы в глубине души человеческой заставляет нас хотеть бесконечного совершенства; размышление указывает нам на всегдашний и всеобщий факт нашего несовершенства, а совесть говорит, что этот факт не есть для нас *только* внешняя необходимость, а зависит *также* и от нас самих.

Человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему *естественно* тяготеть к идеалу сверхчеловека. Если он *взаправду* этого хочет, то и может, а если может, то и должен. Но не есть ли это бессмыслица — быть лучше, выше, больше своей действительности? Да, это есть бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что *его* делает и им владеет; но человек, хотя *тоже* есть произведение уже данной, прежде него существовавшей действительности, *вместе с тем* может воздействовать на нее извнутри, и следовательно, эта его действительность есть так или иначе, в той или другой мере то, что *он сам делает*,— делает более заметно и очевидно в качестве существа *собирательного*, менее заметно, но столь же несомненно и в качестве существа *личного*.

II

Можно спорить о метафизическом вопросе безусловной свободы выбора, но самодеятельность человека, его способность действовать по внутренним побуждениям, по мотивам более или менее высокого достоинства, наконец, по самому идеалу совершенного добра — это есть не метафизический вопрос, а факт душевного опыта. Да и вся история только о том и говорит, как собирательный человек делается лучше и больше самого себя, *перерастает* свою наличную действительность, отодвигая ее в прошедшее,

а в настоящее вдвигая то, что еще недавно было чем-то противоположным действительности — мечтою, субъективным идеалом, утопией.

Внутренний рост человека и человечества в своем действительном начале тесно примыкает к тому процессу усложнения и усовершенствования природного бытия, к тому *космическому росту*, который особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни. Раньше появления человека широко и разнообразно развиваются формы жизни чувственной; человеком доисторическим начинается и на глазах истории продолжается развитие жизни разумной. С точки зрения самой объективной и реалистичной — помимо всяких спорных различий — есть одно бесспорное, коренное и общее различие между миром природы и миром истории, именно то, что рост физической организации происходит через постепенное вырабатывание новых телесных форм, которые по мере продолжающегося хода развития так удаляются от старых, так становятся на них непохожи, что сразу и не узнать бы их генетической связи. Кто бы, например, без помощи науки заметил естественное родство коня с улиткой, оленя с устрицей, жаворонка с губкой, орла с коралловым полипом, пальмы с грибом?

На таком всестороннем видоизменении и осложнении телесных форм держится и развитие душевной жизни организмов (по крайней мере в животном царстве). Если бы образование *новых* телесных форм остановилось, положим, на форме устрицы, то никакого дальнейшего развития и в психическом отношении больше не было бы, так как совершенно очевидно, что в *этой* форме бытия — устрицы — не могло бы вместиться не только духовное творчество человека, но и душевная жизнь собаки, обезьяны или хотя бы пчелы. Значит, нужен был длинный ряд новых телесных организаций как условий возможности для роста жизни внутренней, психической. Но вот с появлением тела человеческого вступает в мир такая животная форма, которая, благодаря особенно развитому в ней нервно-мозговому аппарату, не требует более новых существенных перемен в телесной организации, потому что эта самая форма, сохраняя все свои типичные черты, оставаясь существенно тою же, *может* вместить в себе *беспредельный* ряд степеней внутреннего — душевного и духовного — возрастания: от дикаря-полузверя, который почти лишь потенциально выделяется из мира про-

чих животных, и до величайших гениев мысли и творчества.

Этот внутренний рост, совершающийся в истории, отражается, конечно, и на внешнем виде человека, но в чертах, *для биологии* несущественных, нетипичных. Одухотворение человеческой наружности не изменяет анатомического типа, и как бы высоко ни поднималось созерцание гения, все-таки и самый грубый дикарь имеет одинаковое с ним строение головы, позволяющее ему свободно смотреть в беспредельное небо.

III

Не создается историей и не требуется никакой новой сверхчеловеческой формы организма, потому что форма человеческая может беспредельно совершенствоваться и внутренно и наружно, *оставаясь при этом тою же*: она способна по своему первообразу, или типу, вместить или связать в себе *все*, стать орудием и носителем всего, к чему только можно стремиться,— способна быть формой совершенного всеединства, или божества.

Такая морфологическая устойчивость и законченность человека как органического типа нисколько не противоречит признаваемой нами истине в стремлении человека стать больше и лучше своей действительности, или стать сверхчеловеком; потому что истинность этого стремления относится не к тем или другим формам человеческого существа, а лишь к способу его функционирования в этих формах, что ни в какой необходимой связи с самими формами не находится. Мы можем, например, быть недовольны действительным состоянием человеческого зрения, но не тем, конечно, что у нас только два глаза, а лишь тем, что мы ими плохо видим. Ведь для того, чтобы видеть лучше, человеку нет никакой надобности в изменении морфологического типа своего зрительного органа. Ему вовсе не нужно вместо двух глаз иметь множество, потому что при тех же двух глазах слабость зрения (в смысле буквальном) устраняется посредством придуманных самим же человеком зрительных труб, телескопов и микроскопов; а в более высоком смысле, при тех же двух глазах у человека могут раскрыться «вещие зеницы, как у испуганной орлицы», при тех же двух глазах он может стать пророком и сверхчеловеком, тогда как при другой органической форме существо, хотя бы снабженное и сотнею глаз, остается только мухой.

IV

Как наш зрительный орган, точно так же и весь прочий организм человеческий ни в какой нормальной черте своего морфологического строения не мешает нам подниматься над нашею дурною действительностью и становиться относительно ее сверхчеловеками. Препятствия тут могут идти лишь с функциональной стороны нашего существования, и притом не только в единичных и частных уклонениях патологических, но и в таких явлениях, которых обычность заставляет многих считать их нормальными.

Таково прежде и более всего явление *смерти*. Если чем естественно нам тяготиться, если чем основательно быть недовольным в данной действительности, то, конечно, этим заключительным явлением всего нашего видимого существования, этим его наглядным итогом, сводящимся на нет. Человек, думающий только о себе, не может примириться с мыслью о своей смерти; человек, думающий о других, не может примириться с мыслью о смерти других: значит, и эгоист, и альтруист — а ведь логически необходимо всем людям принадлежать, в разной степени чистоты или смешения, к той или другой из этих нравственных критерий,— и эгоист, и альтруист одинаково не могут принимать этот видимый итог человеческого существования за окончательный. И вот на чем должны бы — по логике — сосредоточить свое внимание люди, желающие подняться выше наличной действительности,— желающие стать сверхчеловеками. Чем же, в самом деле, особенно отличается то человечество, над которым они думают возвыситься, как не тем именно, что оно *смертно*?

«Человек» и «смертный» — синонимы. Уже у Гомера люди постоянно противополагаются бессмертным богам именно как существа, подверженные смерти: ϑεοί τε βροτοί τε. Хотя и все прочие животные умирают, но никому не придет в голову характеризовать их как смертных,— для человека же не только этот признак принимается как характерный, но и чувствуется еще в выражении «смертный» какой-то тоскливый упрек себе, чувствуется, что человек, сознавая неизбежность смерти как существенную особенность своего действительного состояния, решительно не хочет с нею мириться, нисколько не успокаивается на этом сознании ее неизбежности в *данных условиях*. И в этом, конечно, он прав; потому что, если смерть совершенно необходима в этих наличных условиях, то

кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны?

Животное не борется (сознательно) со смертью и, следовательно, не может быть ею побеждаемо, и потому его смертность ему не в укор и не в характеристику; человек же есть прежде всего и в особенности «смертный», в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью. А если так, то, значит, «сверхчеловек» должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти,* освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимой, и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый не один, с ним Бог, который им владеет. Допустим, что и с этою помощью при теперешнем состоянии человечества победа над смертью не может быть достигнута вообще в пределах единичного существования. Хотя в этом позволено сомневаться, ибо нет возможности доказать это заранее, до опыта, но допустим как будто бы доказанное, что каждый из нас, людей исходящего и наступающего века и многих последующих веков, непременно умрет, не приготовив себе и другим немедленного воскресения. Положим, цель далека и теперь, как она оказалась далекой для тех неразумных христиан первого века, которые думали, что вечная жизнь в воскресших и нетленных телах сейчас же упадет к ним с неба,— положим, она далека и теперь. Но ведь путь-то, к ней ведущий, приближение к ней по этому пути, хотя бы и медленное, исполнение, хотя бы и несовершенное, но все совершенствующееся, тех условий, полнота которых требуется для торжества над смертью,— это-то ведь несомненно, возможно и существует действительно.

Те условия, при которых смерть забирает над нами силу и побеждает нас,— они-то нам достаточно хорошо известны и по личному, и по общему опыту, так, значит,— должны быть нам известны и противоположные условия, при которых *мы* забираем силу над смертью и в конце концов можем победить ее.

V

Если бы даже и не вставал в нашем воспоминании образ подлинного «сверхчеловека», действительного победителя смерти и «первенца из мертвых» (а не слишком ли это была бы большая забывчивость с нашей стороны?), или если бы даже этот образ был так затемнен и запутан

разными наслоениями, что уж не мог бы ничего сказать нашему сознанию о своем значении для нашей жизненной задачи (почему же бы, однако, нам не распутать и не прояснить его),— если бы и не было перед нами действительного «сверхчеловека», то во всяком случае есть *сверхчеловеческий* путь, которым шли, идут и будут идти многие на благо всех, и, конечно, важнейший наш жизненный интерес — в том, чтобы побольше людей на этот путь вступали, прямее и дальше по нем проходили, потому что на конце его — полная и решительная победа над смертью.

И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека. И если старая традиционная форма сверхчеловеческой идеи, окаменевшая в школьных умах, заслонила для множества людей живую сущность самой этой идеи и привела к ее забвению,— к забвению человеком его истинного, высокого назначения, к примирению его с участью прочих тварей,— то не следует ли радоваться уже и простому факту, что это забвение и это малодушное примирение с действительностью приходит к концу, что раздаются, хотя бы и голословные пока, заявления: «я — сверхчеловек», «мы — сверхчеловеки». Такие заявления, сначала возбуждающие досаду, в сущности, должны радовать уже потому, что они открывают возможность интересного разговора, чего никак нельзя сказать о некоторых иных точках зрения.

В ту пору, когда я резал пиявок бритвою и зоолога Геккеля предпочитал философу Гегелю, мой отец рассказал мне однажды довольно известный анекдот о том, как «отсталый» московский купец сразил «передового» естественника, обращавшего его в дарвинизм. Это учение, по тогдашней моде и к «некоторому несчастию» для самого Дарвина, понималось как существенное приравнение человека к прочим животным. Наговорив очень много на эту тему, передовой просветитель спрашивает слушателя: «Понял?» — «Понял».— «Что ж скажешь?» — «Да что сказать? Ежели, значит, я — пес, и ты, значит,— пес, так у пса со псом какой же будет разговор?»

Ныне, благодаря Ницше, передовые люди заявляют себя, напротив, так, что с ними логически возможен и требуется серьезный разговор,— и притом о делах сверхчеловеческих. Приступ к такому разговору я и хотел сделать на этих страницах.

ТАЙНА ПРОГРЕССА

Знаете ли вы сказку?

В глухом лесу заблудился охотник. Усталый, сел он на камне над широким бурливым потоком. Сидит и смотрит в темную глубину и слушает, как дятел все стучит да стучит в кору дерева. И стало охотнику тяжело на душе. «Одинок я и в жизни, как в лесу, думается ему, и давно уж сбился с пути по разным тропинкам, и нет мне выхода из этих блужданий. Одиночество, томление и гибель! Зачем я родился, зачем пришел в этот лес? Какой мне прок во всех этих перебитых мною зверях и птицах?» — Тут кто-то дотронулся до его плеча. Видит, стоит сгорбленная старуха, какие обыкновенно являются в подобных случаях,— худая-худая, а цветом как залежавшийся цареградский стручок или как нечищеное голенище. Глаза угрюмые, на раздвоенном подбородке два пучка седых волос торчат, а одета она в дорогом платье, только совсем ветхом — одни лохмотья.— «Слышь, добрый молодец, есть на той стороне местечко — чистый рай! Туда попадешь — всякое горе забудешь. Одному дороги ни в жизнь не найти, а я прямехонько проведу,— сама из тех мест. Только перенеси ты меня на тот берег, а то где мне устоять поперек течения, и так еле ноги двигаю, совсем на ладан дышу, а умирать-то — у-ух как не хочется!» — Был охотник малый добросердечный. Хотя словам старухи насчет райского места он совсем не поверил, а вброд идти через раздувшийся ручей было не соблазнительно, да и старуху тащить не слишком лестно, но взглянул он на нее,— она закашлялась, вся трясется. «Не пропадать же, думает, древнему человеку! Лет за сто ей наверно будет, сколько тяготы на своем веку понесла,— нужно и для нее понатужиться».— «Ну, бабушка, полезай на закорки, да кости-то свои к нутру подтяни, а то рассыпешься,— в воде не соберешь». Вскарабкалась старушка к нему на плечи, и почувствовал он такую страшную тяжесть, точно гроб с покойником на себя взвалил,— едва шагнуть мог. «Ну, думает, теперь уж на попятки стыдно!» Ступил в воду,

и вдруг как будто не так тяжело, а там с каждым шагом все легче да легче. И чудится ему что-то несодеянное. Только он шагает прямо, смотрит вперед. А как вышел на берег да оглянулся: вместо старухи прижалась к нему красавица неописанная, настоящая царь-девица. И привела она его на свою родину, и уже он больше не жаловался на одиночество, не обижал зверей и птиц и не искал дороги в лесу.

* * *

В каком-нибудь варианте всякий знает эту сказку, знал ее и я еще с детства, но только сегодня почувствовал за нею совсем не сказочный смысл. Современный человек в охоте за беглыми минутными благами и летучими фантазиями потерял правый путь жизни. Перед ним темный и неудержимый поток жизни. Время, как дятел, беспощадно отсчитывает потерянные мгновения. Тоска и одиночество, а впереди — мрак и гибель. Но за ним стоит священная старина предания — о! в каких непривлекательных формах,— но что же из этого? Пусть он только подумает о том, чем он ей обязан, пусть внутренним сердечным движением *почтит* ее седину, пусть *пожалеет* о ее немощах, пусть *постыдится* отвергнуть ее из-за этой видимости. Вместо того, чтобы праздно высматривать призрачных фей за облаками, пусть он потрудится перенести это священное бремя прошедшего через действительный поток истории. Ведь это единственный для него исход из его блужданий — *единственный,* потому что всякий другой был бы недостаточным, недобрым, нечестивым: не пропадать же древнему человеку!

Не верит сказке современный человек; не верит, что дряхлая старуха превратится в царь-девицу. Не верит — тем лучше! Зачем вера в будущую награду, когда требуется заслужить ее настоящим усилием и самоотверженным подвигом? Кто не верит в будущность старой святыни, должен все-таки помнить ее прошедшее. Отчего не понесет он ее из почтения к ее древности, из жалости к ее упадку, из стыда быть неблагодарным. Блаженны верующие: еще стоя на этом берегу, они уже видят из-за морщин дряхлости блеск нетленной красоты. Но и неверящие в будущее превращение имеют тоже выгоду — *нечаянной радости.* И для тех, и для других дело одно: идти вперед, взяв на себя всю тяжесть старины.

Если ты хочешь быть человеком будущего, современный человек, не забывай в дымящихся развалинах Анхиза и родных богов. Им был нужен благочестивый герой, чтобы перенести их в Италию, но только они могли дать ему и роду его и Италию, и владычество мира. А наша святыня могущественнее Троянской, и путь наш с нею дальше Италии и всего земного мира. *Спасающий спасется.* Вот тайна прогресса,—другой нет и не будет.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<газеты «Новое время»>

М<илостивый> г<осударь>. Ввиду существенной неточности относящихся ко мне слов почтенного ген<ерала> А. А. Киреева (в последнем заседании Славянского благотворительного общества), считаю нужным еще раз повторить то, что неоднократно мною заявлялось с 1883 г.

1) Никакой внешней официальной унии с Римом (в смысле А. А. Киреева) я никогда не предлагал, во-первых, потому, что считаю ее невозможной, во-вторых, потому, что нахожу ее нежелательной, и, в-третьих, потому, что никаких полномочий для переговоров о ней никогда не имел от предержащих властей той или другой стороны.

2) Принадлежащее всякому христианину полномочие, о котором говорит ап. Иоанн Богослов («имеете помазание от Святого и ведаете все»), побуждает меня судить о междуцерковных отношениях лишь в том смысле: согласны ли они с духом Христовым? Как явно чуждые этому духу, они не могут быть признаны нормальными.

3) Целое тысячелетие таких антихристианских отношений неизбежно породило тучу всяких недоразумений и предвзятых мыслей, и первый практический шаг к тому, чтобы поставить церковное дело на истинно христианскую почву, есть открытое, всестороннее и безбоязненное обсуждение всех религиозных и церковных вопросов, а для этого необходима у нас прежде всего полная свобода богословского и церковно-исторического исследования, без чего невозможно правильное внутреннее движение религиозной мысли и чувства. Без такого движения духовная жизнь общества слабеет, а при духовном сне, что может дать наружное, формальное соединение церквей, кроме лишнего кошмара?

В этом деле, как и во всяком другом, внешний результат не зависит от нас, но он и не имел бы важности сам по себе. А то, что важно и чем решается дело, то в нашей власти: неутомимое искание правды с искренним желанием мира.

Владимир Соловьев

ИЗ МОСКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ

Письмо в редакцию <журнала «Вестник Европы»>

...Я только что вернулся из Московской губернии, где был в трех различных местностях. Вернулся я с тревожным чувством, которое охотно бы признал преувеличенным...

Лет семь тому назад такие авторитетные лица, как А. С. Ермолов (ныне министр земледелия и государственных имуществ) и профессор геологии Докучаев, сообщили в особых книгах ряд фактов и соображений, доказывающих, что в Европейской России, преимущественно в ее срединной и юго-восточной частях, уже долгое время совершается естественный (но искусственно облегчаемый) процесс медленного и неравномерного, но постоянного изменения почвенных (а в связи с ними и атмосферических) условий в смысле приближения этих стран к типу среднеазиатских пустынь. Одновременно с этими авторитетными указаниями появлялось в периодической печати множество сообщений из губерний Астраханской, Саратовской, Воронежской, Харьковской, области Донской и т. д., подтверждавших яркими частными примерами существование этого зловещего процесса. Сообщалось между прочим, что вследствие истребления лесов за Среднею и Нижнею Волгой открылся простор для юго-восточных ветров, несущих мелкий песок, который постепенно засыпает речки и отнимает ежегодно у культуры тысячи десятин земли. Грозное значение таких явлений было подчеркнуто бедствием 1891 г., вызвавшим тревогу в обществе и чрезвычайные меры правительства.

Вслед за тем несколько дождливых лет быстро заставили почти всех забыть грозный вопрос, выдвинутый в книгах А. С. Ермолова и проф. Докучаева. Их заключения, казалось, были опровергнуты наглядным образом. Подмосковные дачники ходили с зонтиками и промачивали обувь в лужах — какое же тут высыхание почвы. Но успокоиться можно было только по недоразумению. Ведь дело шло не о таком простом перевороте, который мо-

жет закончиться в несколько лет, а о сложном процессе, продолжающемся многие десятилетия, причем частные остановки и возвращения назад не изменяют его общего направления и рокового исхода.

Нынешнее лето опять напомнило печальную действительность. Хотя такого бедствия, как в 1891 г., пока не предвидится, но характер лета в средней России — чисто туркестанский. А главное, становится очевидным, что процесс изменения почвы подвинулся вперед. Одна из местностей, где я был (Звенигородского уезда), всегда отличалась своею сыростью и обилием болот, — теперь от них не осталось и следа; а между тем никакой местной и случайной причины для такой перемены не было, — никаких значительных порубок леса по соседству и никакого искусственного осушения болот не производилось, — а характер почвы изменился. То же самое пришлось наблюдать и в Бронницком и в Московском уездах, а по сообщениям в печати видно, что Московская губерния не составляет тут никакого исключения.

Припомнилось мне и прочитанное этою весною в «Новом времени» указание, что обнаруженная по всенародной переписи прибыль населения падает главным образом на окраины и на города, а в средней России прибыль сравнительно незначительна, в некоторых же губерниях оказалась даже убыль сельского населения. Звенигородский обыватель, с которым я беседовал, угрюмо заметил: «Понятное дело! Жрать нечего, и уходят».

Погулявши по прежним болотам, как по суху, мы проходили мимо небольшого здания специальной наружности — хлебный магазин. И тут я узнал кое-что новое и поучительное. За последние годы обычаем установился следующий способ пользования этим учреждением. Все хозяева обязаны каждый год (не голодный, разумеется) всыпать в магазин по одной мере зерна — мере *доброй,* т. е. «горой» сверх краев. По истечении года каждый получает свою меру, но только обыкновенной величины, без этих прибавок, остающихся в магазине и составляющих в совокупности для данного сельского общества около двадцати мер. Это раздается на обсеменение тем бедным хозяевам, которые почему-либо не могли ничего собрать со своего участка. — «Что же, способ хороший», — заметил я. — «Да, но нужно знать, под каким условием дается помощь: через год общественный должник обязан вернуть *втрое* большее количество зерна, т. е. он получает ссуду за *двести* процентов годовых. Мужики здесь — мерзавцы!» — заклю-

чил мой собеседник и кстати помянул нелегким словом пресловутую нашу национальную «общественность» и «хоровое начало».

А мне вспомнились другие мужики. Из той же средней России пришли они на юг, разжились честным трудом, усердно занимались сверх того и божественными предметами и вдруг, услыхавши о предстоящей всенародной переписи, порешили, во избежание антихристовых соблазнов и для спасения души, закопаться живым в землю,—что и исполнили в количестве 25 душ. Только один, последний, закапывавший других и долженствовавший сам утопиться, был накрыт властями и подлежит уголовному суду.

Что «мерзавцы» во всяком сословии делают мерзости — это может казаться естественным; но почему же люди исключительной, героической силы духа делают у нас мерзости несравненно худшие? Неужели между скотоподобием и адским изуверством нет третьего, истинно человеческого пути для русского мужика? Неужели Россия обречена на нравственную засуху, как и на физическую?..

НЕСКОЛЬКО ЛИЧНЫХ ВОСПОМИНАНИЙ О КАТКОВЕ

Я решился написать и напечатать эти воспоминания потому, что хочу избегнуть упрека в неблагодарности, сказав об этом человеке — имевшем ко мне некогда доброе расположение — все то хорошее, что по совести могу сказать о нем. Может быть, так же помянет меня добрым словом и за эти немногие строки тот, кто в будущем посвятит жизнеописанию Каткова такой же усердный и всеобъемлющий труд, какой ныне посвящается Погодину досточтимым Н. П. Барсуковым.

Во время моего детства Катков был в довольно близких, приятельских отношениях с моим отцом, который затем понемногу с ним разошелся,— впрочем, без какой-либо личной ссоры. В это время я не раз видал мельком Каткова, но в детских моих воспоминаниях он не оставил ясного образа. В конце 1873 года, будучи после университета вольным слушателем Московской духовной академии, я написал статью «Идея и личность в язычестве и еврействе» и доставил ее в редакцию «Русского вестника», Катков пожелал познакомиться со мною лично — и при свидании сказал, что моя статья его обрадовала, напомнила ему молодые годы, лекции Шеллинга в Берлине, но что для журнала она не годится, как слишком отвлеченная и не связанная ни с каким текущим интересом. Такой отказ не мог меня, конечно, обидеть, и я продолжал изредка посещать Каткова. В следующем году был мой магистерский диспут, по поводу которого Катков поместил сочувственную заметку и письмо Погодина, а затем принял в «Русский вестник» две мои полемические статьи — против г. Лесевича и К. Д. Кавелина. В это время (в 1875 г.) я довольно часто бывал в редакторском кабинете Каткова, и особенно памятен остался мне разговор с ним, происходивший вскоре после смерти его ближайшего друга и сотрудника, ученого филолога и педагога П. М. Леонтьева. То, что говорил Катков и *как* он говорил о воскресении мертвых и о духовной телесности, не оставило во мне никаких сомнений в искренности и глу-

бине его личных религиозных убеждений. Вместе с тем, он горячо говорил о необходимости церковных преобразований, о ненормальном положении у нас богословской науки, высказывая большую широту взглядов и большую смелость оценок. Вскоре после этого разговора я уехал на год за границу. Вернувшись в Москву, я часто заходил к Каткову и позднею ночью, и во время его утреннего чая, т. е. во втором или третьем часу дня. Я был тогда доцентом Московского университета по той самой кафедре, с которой некогда преподавал Катков. Наши разговоры нередко касались философских предметов. Катков говорил очень своеобразно: отрывочными краткими изречениями и намеками. Один, более длинный разговор остался у меня в памяти. Дело шло об атомизме и гипотезе всемирного эфира. Катков издевался над наивностью ученых, переносящих эмпирическую видимость в такие области, которые недоступны никакому опыту. «Колебание эфира — биллион колебаний в секунду — им это нипочем! Считают как у себя в кармане. Что же, собственно, такое эти вибрирующие частицы? — Абсолютная реальность? — значит, до азбуки философской не дошли! Или явления? — Кому же они являются? — Кто их видал? — Какие инфузории? Биллион колебаний в секунду! Им и в голову не приходит вопрос о природе времени. — Берут его себе, как какое-то неистощимое сокровище! — Чепуха! Бессмысленный набор слов!»

Я с удовольствием слушал эту импровизацию, будучи вполне единомышленником Каткова в метафизике.

До некоторой степени пришлось мне в это время быть или казаться сторонником Каткова и не в одной метафизике. В университетах, печати и обществе шли ожесточенные споры из-за университетского устава. Самым деятельным защитником министерской реформы, осуществленной впоследствии в уставе 1884 г., был ближайший после смерти П. М. Леонтьева сотрудник Каткова, профессор физики Н. А. Любимов (умерший в нынешнем году). Среди своих московских товарищей он не имел в этом вопросе ни одного сторонника. Мой отец, бывший тогда ректором, стоял за сохранение старого устава 1863 г., никак не потому, чтобы считал его безукоризненным, а потому, во-первых, что по своей опытности предвидел, что новая реформа при данных условиях не исправит, а испортит дело, — как оно и вышло впоследствии, — а во-вторых, он, друг Грановского, верный гуманистическим и либеральным преданиям сороковых годов,

не мирился с тем, что новый устав не столько вводился, сколько навязывался, — что сторонники реформы действовали, как он выражался, *нахрапом.* По существу же он относился к университетам гораздо радикальнее, нежели Катков: я не раз слыхал от него мнение, что при теперешнем раздроблении всех наук и при отсутствии общепризнанной объединяющей системы, богословской или философской, высшее соединение ничем внутренно не связанных между собой специальностей есть в Европе традиционный остаток пережитого средневекового строя, а у нас — лишь произведение неосмысленной подражательности. Разделяя вообще этот взгляд моего отца, я, по молодости, был более, чем он, чувствителен к некоторым вопиющим нелепостям действовавшего устава, по которому, например, превосходный знаток славянских наречий или греческих древностей, единогласно избранный на кафедру своим факультетом, мог быть окончательно забаллотирован советским большинством из медиков и математиков на основании каких-нибудь партийных соображений. Катков и Любимов выставляли свой университетский проект с лицевой стороны, указывали на свободу преподавания вследствие отделения государственных экзаменов от профессорских курсов, на будущий подъем научного уровня лекций вследствие соревнования приват-доцентов, на устранение кружковых дрязг и интриг, и т. д. Принципы у нового устава были действительно хорошие, и я, по неопытности, мало обращал внимания на непрактичность хороших немецких принципов в условиях русской действительности. Во всяком случае, я не имел оснований видеть в Любимове того черного злодея, каким он представлялся профессорской коллегии. Ожесточение против него дошло между тем до того, что было решено не разговаривать и не здороваться с ним. Этому решению не подчинились только двое: мой отец, очень нерасположенный к Любимову, но находивший для себя непозволительным, как ректору, участвовать в подобных демонстрациях, — и я, считавший их несправедливыми по существу. Таким образом, появляясь в профессорской комнате, Любимов подходил только к моему отцу и ко мне. Отец был с ним неизменно учтив, а я — демонстративно любезен. Столкновение 23-летнего доцента с целою университетскою коллегией могло, конечно, иметь только два исхода: или подчинение диссидента, или его удаление. Я предпочел последнее и простился с Московским университетом.

Это было в декабре 1876 г., а летом следующего года произошел со мною трагикомический эпизод, более прямым образом связанный с Катковым. Ему показалось практичным отправить меня на театр военных действий в качестве политического корреспондента «Московских ведомостей». В то время И. С. Аксаков указал на меня кн. Черкасскому для занятия учебным и церковным делом в будущем болгарском государстве. Моя экспедиция в Турцию была очень кратковременна, и про нее можно сказать только: все хорошо, что хорошо кончается. Во всяком случае, могло бы кончиться гораздо хуже. В Свиштове (Систово) я счастливо избавился от смертной казни, грозившей мне за публичное оскорбление военного коменданта, а на дальнейшем пути благополучно миновал турецкого плена, которому легко бы мог подвергнуться вследствие ошибки возницы, свернувшего с тырновской дороги на рущукскую, через линию, занятую турецкими войсками, действовавшими против отряда цесаревича. К счастью, пикет, на который мы наткнулись, принадлежал не к башибузукам, а к низаму, и флегматично дозволил нам повернуть назад. Приехав в Тырново, я отправился с рекомендациями от отца и от Каткова к одному знакомому им адъютанту главнокомандующего, который представил меня великому князю, справедливо заметившему, что я «чрезвычайно молод». Из лагеря я пошел на квартиру князя Черкасского. Я увидел его на крыльце с нагайкой в руке, в полувоенном мундире, жестоко разносящего нескольких болгар в сюртуках и даже фраках. Более сильных бранных слов и более громких окриков я, кажется, не слыхал во всю свою жизнь. Но лица этих освобожденных братьев, или — на языке князя — «анафемские рожи этих архибестий» ясно показывали, что они не без удовольствия принимали отеческое внушение, как милостивую замену хорошо заслуженной виселицы. Отпустив их с миром, хотя и не с честью, кн. Черкасский ввел меня в свою комнату и, после первых расспросов, стал говорить о положении дел. Он был разочарован, утомлен и раздражен. О гражданском устроении Болгарии ввиду неожиданного наступления турецких сил из-за Балкан не могло быть и речи. Но он советовал мне все-таки остаться: — Я Вас причислю к своей канцелярии с порядочным содержанием. — Но что же я буду у вас делать? — Ничего не делать. — И получать жалованье? — Конечно, как все.

Я, по своей «чрезвычайной молодости», нашел, что «все» поступают неправильно,— и простился с кн. Черкасским, пожалев о краткости своей беседы с этим замечательным человеком. На другой день у меня усилилось уже раньше явившееся чувство чего-то неладного. Мне стало совестно без пользы болтаться среди этих солдат и офицеров, на себе переносящих тяжелое и опасное историческое дело,— и я решился ехать обратно, пославши Каткову всего две корреспонденции, из которых одна пропала дорогой. Я должен здесь помянуть добрым словом ту тонкую деликатность, которую показал Катков в этом случае. Благодаря его деликатности я мог выйти из неприятного положения относительно газеты, без всякой обиды для своего самолюбия и без особых материальных затруднений.

Осенью того же года я начал печатать в «Русском вестнике» свою докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал». Катков ее внимательно читал и совершенно основательно исключил одну главу, слишком подробно излагавшую мой тогдашний утопический идеал общества.

В 1881 году мне пришлось невольно причинить своему доброжелателю сильное огорчение. В конце марта этого года я читал публичную лекцию против смертной казни. Это была, собственно, не лекция, а импровизированная речь,— без всякого конспекта и даже чернового наброска,— речь на ту тему, что смертная казнь по существу несовместима с христианскою религиею и, следовательно, не должна узаконяться в христианском государстве. Вместе с апокрифическими записями этой речи стали ходить о ней в Петербурге и тем более в Москве самые фантастические рассказы, отголоски которых дошли до заграничных газет. Через несколько дней получаю тревожное письмо от Любимова: «Объясните ради Бога, что случилось, что такое вы наговорили. Здесь ходят невероятные слухи. Михаил Никифорович, который вас так всегда любил, глубоко огорчен и со слезами говорил мне, что ваша речь — оскорбление народного чувства, дерзкий вызов целому обществу...»

Конечно, говоря свою речь, я менее всего думал о той *посторонней* точке зрения, с которой Катков взглянул на это дело. При свидании он не заговаривал об этом происшествии, а я не находил полезным и приличным поднимать спор против старика. Таким образом, наши добрые отношения продолжались еще некоторое время. Но уже выяснилось принципиальное несогласие, при котором

дальнейшая практическая солидарность становилась невозможною. Я видел, что для Каткова предполагаемое мнение народа, т. е. личное мнение Каткова о мнении народа,— было высшим критерием истины и добра.

Последний раз я видел Каткова в августе 1884 г. в Петербурге. В это время явилось, наконец, на свет Божий после многолетнего вынашивания в бюрократической утробе одно из любимых детищ Каткова — новый университетский устав. Творец его и торжествовал, и тревожился за будущность: печальный опыт гимназической реформы не внушал доверия. Меня позвал «на Каткова» один наш общий приятель, прикосновенный к Министерству народного просвещения. Кроме меня были позваны приезжий из-за границы известный хорватский историк, каноник Рачки, и его земляк, петербургский академик Ягич. Катков говорил об университетском уставе и обращался больше ко мне. Он настаивал на принципиальной стороне дела. «Исполнение — это понемногу, со временем, само собою! Главное, принцип: установлен принцип — дело выиграно». Слышался старый шеллингианец, очевидно, было желание сойтись на философской, идеальной почве. Но под конец вдруг сказался Катков 1864 г. Когда Рачки и Ягич, прощаясь с хозяином, сказали, что на завтра они приглашены в римско-католическуую академию, Катков горячо воскликнул: «Не в *римско*-католическую, а в *польско*-католическую! С римским католичеством мы бы не спорили, но у нас его нет, у нас только одно польское». Вскоре я узнал, что у Каткова был в это время план преобразования католической иерархии в России через замену епископов-поляков хорватами и чехами; мой друг Рачки был намечен как кандидат на могилевскую митрополию, от чего он уклонился, не желая расставаться со своею родиной.

Через год после этого свидания появились в «Русском вестнике» программы государственных экзаменов с объяснительными записками. Одна из этих записок, по юридическому факультету, была, как говорили, написана Катковым, а вернее — была составлена при его ближайшем участии. В ней заключалось сжатое выражение его культа государственности как единого верховного начала народной жизни, причем русская церковь одобрялась за то, что она всецело отказалась ото всякой власти в пользу государства.

Я в то время переживал период острого увлечения теократическою идеей в ее церковной форме, и professi-

on de foi Каткова задела меня за самое сердце. Написав очень резкий разбор записки, я прочел его трем лицам: Т. И. Филиппову, гр. А. А. Голенищеву-Кутузову и покойному Н. Н. Страхову, который нашел, что моя статья есть точное выражение истинно славянофильского взгляда и потому не должна иметь личной подписи: «пусть она представляет нашу общую мысль!» Я последовал этому совету — и статья появилась в «Руси» Аксакова без моей подписи, с тремя наудачу выбранными буквами П. Б. Д. Катков заметил мою вылазку против него, и месяц или два спустя я прочел в передовой статье «Московских ведомостей» несколько его бранных слов по этому поводу.

Лето 1886 г. я провел в Загребе, пользуясь радушным гостеприимством того самого каноника Рачки, которого Катков прочил в митрополиты наших католиков. Мой хозяин, получавший «Московские ведомости», был большим почитателем Каткова, находя у него настоящий государственный ум, в отличие от славянофилов, которых считал более риторами, нежели политиками. Он идеализировал взгляды своего любимого публициста, который, по его словам, ничего не имел против самой широкой автономии польского народа в его этнографических пределах. «У Каткова об этом те же самые мысли, как у нас с вами», — уверял он меня. Однажды — это было 20-го июля — я прочел передовую статью «Московских ведомостей» о национально-церковных вопросах, написанную, очевидно, под исключительным действием политической страсти, с полным забвением нравственных требований христианства. Я пошел излить свое негодование перед смущенным Рачки, который на этот раз со мною не спорил, потому что при всем своем крайнем русофильстве и политиканстве он был хорошим, добросовестным священником. Но в то время, как я негодовал на Каткова, вдруг всплыл в моей памяти духовный облик этого человека, каким я знал его в лучшие минуты с его глубоким благочестием, сердечною добротой в личных отношениях и высоким пониманием христианских идей. Я очень сильно почувствовал и желание, и обязанность сделать все от меня зависящее для духовной пользы этого человека, который, очевидно для меня, находился под наваждением злой силы. Я ушел в свою комнату, и мое душевное волнение разрешилось длинным письмом к Каткову, с такою главною мыслью: Вы увлечены политическою идеей, она

вам кажется чем-то самым важным; но вообразите себя на смертном одре, при переходе в другой мир: неужели и тогда идея *крайнего* национализма по отношению к инородцам сохранит для вас какую-нибудь важность? А если не сохранит — то, значит, это есть идея временная, преходящая, недостойная увлекать собою мыслящего человека и христианина... Письмо на эту тему вышло, помнится, большое. Я сам отнес его в загребский почтамт и отправил заказным на имя моего младшего брата, с поручением лично доставить на Страстной бульвар, что и было исполнено.

Ровно через год, 20-го июля 1887 г., Катков скончался. Деятельность Каткова за последние 23 года его жизни, вызывая восторженные похвалы в редеющем кружке его безусловных приверженцев, подвергается в остальном обществе всем степеням осуждения, доходящего до явной несправедливости. Из-за некоторых сторон этой деятельности должен был и я с ним разойтись, несмотря на все, что привлекало меня к нему в других отношениях. Но именно этот *принципиальный* характер моего разрыва с ним составляет для меня и право, и обязанность не скрывать своих личных впечатлений и решительно сказать, что, какова бы ни была внешняя деятельность Каткова, он не исчерпывался ею: в нем было другое и лучшее. И на основании этого другого лучшего, что я видел и испытал, я должен еще заявить, что никогда не поверю, чтобы Катков был способен в важных вопросах кривить душой, сознательно изменять свои взгляды и свои указания ради каких-нибудь низменных своекорыстных соображений. Этот человек доказал, что в решительную минуту он способен все поставить на карту, готов рисковать всем своим личным положением и благополучием ради того, что он считал пользой своего отечества. А что он под конец перестал ясно различать интересы своего властолюбия от интересов России, то ведь такое смешение происходит безотчетно и невольно. «Я предан общему благу, я хочу спасти и осчастливить отечество, церковь и т. д., и я могу это сделать, если мне будет дана достаточная власть, итак, ради общего блага и спасения я обязан охранять, поддерживать и усиливать свою власть», — вот софизм, соблазняющий даже избранных. Для людей мелких существуют другие соблазны.

Но каким образом, скажут, Катков мог быть искренним религиозным человеком, если христианская религия

несовместима с культом государственной силы как единого, верховного начала жизни? Христианская религия несовместима и с тем культом народности, который исповедовали славянофилы и Достоевский. Но знаю, что они были людьми искренне верующими, что они не видели противоречия в своих убеждениях и по *неведению* хотели служить двум господам. Точно то же следует сказать и о Каткове. Он был увлечен политическою страстью до ослепления и под конец потерял духовное равновесие. Но своекорыстным и дурным человеком он не был никогда.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<газеты «Новое время»>

М<илостивый> г<осударь>. Я должен сделать две маленькие поправки к тому, что напечатано в № 7806 «Нового времени» по поводу моих воспоминаний о Каткове (в газете «Кавказ»).

1) Я никогда ничего не печатал в «Московских ведомостях» Каткова, кроме одной чисто фактической корреспонденции с театра войны в 1877 г.

2) В заключительных фразах заметки «Нов<ого> вр<емени>» катковский проект преобразования католической иерархии в России поставлен (конечно, ненамеренно) в кажущуюся связь с моими словами о «лучших минутах» Каткова, о его «глубоком благочестии» и «высоком понимании христианских идей». А на самом деле этот чисто политический проект, упоминаемый мною лишь ради малоизвестного факта, был связан именно с теми взглядами знаменитого деятеля, из-за которых я с ним решительно и окончательно разошелся, несмотря на личные к нему симпатии.

Владимир Соловьев

ПИСЬМО О ВОСТОЧНОМ ВОПРОСЕ

Я родился в год, когда началась турецкая война, приведшая к севастопольскому погрому, я пережил в ранней молодости то общественное и народное движение у нас, которое предшествовало и сопровождало турецкую войну 1877 г. В прошлом году пришлось смотреть издали, как загоралось, но не выгорело, на Востоке. Чувствуется связь, и хочется вникнуть в смысл этих трех явлений: Крымская война, война 1877 г. и армянские и греческие дела 1896—97 гг. Отчего первое кончилось поражением России, второе — ее, хотя неполным, торжеством, а из третьего ничего не вышло, и *небывалое* накопление человеческих бедствий не разрешилось никаким историческим ударом?

Когда дело идет о восточном вопросе, который уже двенадцать веков тому назад определился исторически как борьба между христианским и мусульманским миром,— хорошо, если можно стать на такую точку зрения, которая была бы понятна и для мусульман, и для христиан, и притом не только для христиан религиозно настроенных, но и для равнодушных к религии.

Такая точка зрения есть, и на нее даже трудно не стать. Впервые она была выражена в простой и наивной форме теми благочестивыми летописцами, которые говорили, что Бог дал верх мусульманам *за грехи христиан.* С этим, конечно, согласится и всякий благочестивый мусульманин: коран Магомета наполнен рассказами о народах и городах, пораженных и погибших за грехи свои. А между тем смысл этого взгляда может быть принят, и постоянно принимается, самыми скептическими историками. Кто же не согласен, например, в том, что французская монархия погибла за грехи ancien régime? Нужно только не смешивать личную нравственную ответственность с общественною, или историческою. Эти два порядка отношений разнообразно переплетаются между собою, но они никогда не совпадают и не отождествляются вполне. Конечно, Людовик XVI был лично менее всего виновен в грехах прежней французской монархии. Точно так

же у нас, хотя смутное время несомненно было ответом истории на режим Ивана IV, но разразился этот ответ не над виновником, а над детьми Бориса Годунова и множеством других лично не виновных жертв. Тут есть мудреная задача и для религиозной, и для философской мысли; трудность этой задачи, и хотя бы даже ее неразрешимость, нисколько не устраняет ни естественной солидарности собирательного — целых народов, государств,— ни естественной связи общественных бедствий с общественными грехами и неправдами.

Этим уже разрешен первый вопрос об исходе Крымской войны. Решение это еще тогда было сразу у нас принято всеми — без дебатов, par acclamation. Крепостнический и бессудный строй русской жизни, державшийся даже против лучшей воли благонамеренного государя, достаточно объяснял и оправдывал ход событий в глазах всех мыслящих и добросовестных людей. Западники и славянофилы, Грановский и Хомяков, были тут единогласны. Тогда не приходило в голову и то *кажущееся* основательным возражение: крепостнический и бессудный строй русской жизни существовал и прежде, однако Россия торжествовала и над шведами, и над поляками, и над Европой Наполеона I, и над теми же турками. Но при оценке исторических явлений — хотя бы нравственной — нелепо отвлекаться от исторических условий и от данного уровня общественного сознания. В 1709 г., и даже в 1812 г., от России требовалось не то, что в 1854 г. Наш дореформенный строй был сносен для полуварварского состояния образованности; он был бы даже недосягаемою вершиною совершенства для времени диких. Но общество, произведшее Жуковского и Пушкина, Грибоедова и Гоголя, не могло без тяжкого греха оставаться при этом строе. Младенцу прощают такие бесчинства, за которые взрослых выводят с позором. Русское общество, по крайней мере в верхних кругах своих, было взрослым в эпоху Крымской войны. Оно само поняло севастопольское крушение как нравственный урок и, покаявшись, принесло плоды, достойные покаяния. За внутренним исправлением последовали и внешние успехи: покорение Кавказа, Средней Азии, освобождение Болгарии. Это были победы столько же культурные, сколько и военные: России Александра II было что передать этим варварским странам для их собственной пользы. Внешнее торжество было неполное, но ведь и внутреннее исправление было тоже с грехом пополам: насколько заслужили, столько и получили.

А затем — кровавая игра незрелых школьников в революцию, 1-е марта и его естественные последствия. Что же мы заслужили за 15 лет 1881—1896? Если 1-е марта покрыто своими последствиями, а эти последствия оправдывались тем событием, которое их вызвало, то не сошел ли наш нравственный бюджет на круглый нуль? Кажется, что так. Заглядывая в душу нашего общества, не увидишь там ни ясного добра, ни ясного зла. Точно те тени, которых ни ад, ни рай, ни чистилище не принимают. Non raggionar di lor, ma guarda e passa! или по-русски: ни Богу свечка, ни черту кочерга. Настоящая была, здоровая чертова кочерга в крепостнической и бессудной России; и свеча Божия горела в эту пору ярко, хотя и под спудом. Поломали чертову кочергу преобразования 1861—66 гг. и вынули свечу Божию из-под спуда. А теперь ни то ни се: кочерга поломанная лежит не убрана на видном месте, а свеча Божия запрятана где-то в углу, хотя и не под спудом, а за какими-то негодными, темными ширмами, и еле-еле доходит от нее тусклый свет. Такие тусклые моменты — отсрочки для суда истории. Провидение как будто выжидает и безмолвствует. Вот почему в прошлом году все горючие исторические материалы были как отсырелые дрова, и не могла зажечь восточного вопроса борьба христианского мира с мусульманским! Но где же, в чем наше христианство?

ИЗ ЛИТЕРАТУРНЫХ ВОСПОМИНАНИЙ. Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

I

Ясно выступает в моих отроческих воспоминаниях один летний вечер. Мы жили недалеко от Москвы на даче в селе Покровском-Глебове. Отец, работавший летом не меньше, чем зимою, уделял только воскресенья своим друзьям и знакомым, приезжавшим на целый день из Москвы и из ее окрестностей. Но вечер, о котором я вспоминаю, был не воскресный; невзначай после обеда приехали Евгений Федорович Корш[1] и Николай Христофорович Кетчер[2]. Я, по своим годам, еще не был в состоянии как следует ценить Корша с его высоким образованием и тонким остроумием, которого впечатление (на взрослых) усиливалось его обычным заиканием. Но я от раннего детства любил Кетчера с его наружностью полудикого плантатора, с остриженными (тогда) под гребенку волосами, его необъятную соломенную шляпу, широчайшие и слишком короткие парусинные панталоны, которые он, кажется, носил и зимою, свирепо-добродушное выражение лица, громкий бодрящий голос и бесцеремонные шутки со всеми, сопровождаемые громким хохотом:

Dulce ridentem Lalagen amabo,
Dulce loguentem.

Гости что-то рассказали отцу и собрались с ним в его обычную вечернюю прогулку. Я попросился идти вместе с ними, и отец после некоторого колебания согласился. Но мои надежды на веселое собеседование Кетчера не сбылись. Он был мрачен и совсем не хохотал. Оказалось, что он с Коршем приехали передать отцу только что по-

---

[1] Библиотекарь Румянцевского музея, одно время редактор «Московских ведомостей» (до Каткова) и «Атенея», переводчик многих важных ученых книг, изданных К. Т. Солдатенковым.

[2] Московский «штаб-физик», известный переводчик Шекспира.

лученное из Петербурга известие о состоявшемся приговоре особого сенатского суда, по которому известный писатель Чернышевский, обвиненный в политическом преступлении, был осужден на каторжные работы в Сибири. Оба гостя имели удрученный вид, а отец, взволнованный, с покрасневшим лицом, говорил каким-то напряженным, негодующим шепотом, время от времени переходившим в крик.

II

Все это не требовало бы никакого объяснения, если бы эти люди принадлежали к одной партии, группе или направлению с осужденным. Но если в первые годы царствования Александра II, когда освободительные реформы еще только подготовлялись, все люди, искренно желавшие этих реформ, составляли одну большую партию, где различия в образе мыслей, насколько они уже успели определиться, намеренно да и невольно сглаживались ввиду общей цели, то в то время, которое я теперь вспоминаю, дело стояло уже иначе. Главная насущная цель была достигнута, люди разных принципов и идеалов враждебно столкнулись на дальнейшем пути и, независимо от старинной противоположности «славянофилов и западников», резко обозначилось в самом «западничестве» существенное несогласие между идеалистами-либералами «сороковых годов» и реалистами-радикалами «шестидесятых годов».

Корш и Кетчер были чистейшими правовернейшими «людьми сороковых годов», живыми памятниками знаменитых «кружков in der Stadt Moskau». Немецкая философия и Шекспир продолжали быть для них высшими откровениями всемирного смысла; к движению шестидесятых годов они могли относиться только враждебно и нисколько не старались смягчать этой вражды. Особенно Корш всячески изощрялся в более или менее язвительных насмешках над новейшими идеями и «последними словами» радикальной мудрости. Могло, правда, представляться как будто некоторое связующее звено между направлением «отцов» и стремлениями «детей», именно в лице Герцена. Но, во-первых, он был далеко, вне России, и, во-вторых, та умственная подвижность, благодаря которой Герцен самолично пережил всю тридцатилетнюю эволюцию идей от гегельянства до социал-демокра-

тии,— эта умственная подвижность Герцена не была уделом его московских друзей; их «эволюция» теоретически остановилась на сороковых годах, а практически завершилась 1861-ым годом, когда они, сочтя главное сделанным, решительно разошлись с своим заграничным другом. А с петербургскими деятелями нового направления они не имели никаких личных связей, которые бы смягчали противоречия в образе мыслей.

Что касается до моего отца, то, как человек с самыми положительными верованиями в области религии и как убежденный «государственник», он, конечно, был еще дальше от господствующего направления 60-ых годов.

Почему же печальная судьба Чернышевского — самой значительной головы в этом враждебном и, во всяком случае, чуждом и не сочувственном им лагере — так поразила и возмутила этих людей? Конечно, они были слишком благородны, чтобы радоваться чьему бы то ни было несчастью. Но, если бы они считали это несчастие заслуженным, они могли бы «по человечеству» пожалеть о пострадавшем, указать на какие-нибудь «смягчающие обстоятельства» — и успокоиться. Но откуда это необычайное волнение, почему эти люди выведены из себя?

Отчасти я могу понять причину из тогдашнего разговора, особенно из слов отца, который говорил больше своих собеседников. Впоследствии дело выяснилось для меня вполне.

III

— Что же это такое? — говорил отец,— берут из общества одного из самых видных людей, писателя, который десять лет проповедовал на всю Россию известные взгляды с разрешения цензуры, имел огромное влияние, вел за собою чуть не все молодое поколение,— такого человека в один прекрасный день без всякого ясного повода берут, сажают в тюрьму, держат года,— никому ничего неизвестно,— судят каким-то секретным судом, совершенно некомпетентным, к которому ни один человек в России доверия и уважения иметь не может и который само правительство объявило никуда не годным[1],— и вот, наконец, общество извещается, что этот Чернышевский, кото-

[1] Судебная реформа была уже в это время делом решенным.

рого оно знает только как писателя, ссылается на каторгу за политическое преступление,— а о каком-нибудь доказательстве его преступности, о каком-нибудь определенном факте нет и помину.

— Как вы странно рассуждаете,— заговорил Е. Ф. Корш,— ну, какие тут доказательства? На какой планете вы живете? Мы — дети, они — отцы, вот и все. И какая у вас черная неблагодарность. Вас избавили от зловредного человека, который чуть-чуть не запер вас в какую-то фаланстерию, а вы требуете каких-то доказательств. Ну, кому же и верить на слово, как не правительству?

— А вот именно потому,— продолжал отец прежним тоном,— что я верю правительству, я и не могу доверять тому суду, который само правительство признало никуда не годным и обреченным на уничтожение. Всем известно, что́ это за судьи и что им не только судьбы человека, а последней кошки доверить нельзя.

— Ты в самом деле думаешь,— мрачно пробурчал Кетчер,— что ничего фактического не было?

— Не думаю, а совершенно уверен. Ведь каковы бы ни были эти судьи, не в сумасшедшем же доме они сидят. Сообрази сам, допустим, что в политическом процессе для успешного расследования может требоваться строгая тайна. Но, когда дело кончено, виновность доказана и приговор состоялся, то тут из-за чего же секретничать? Я готов даже допустить и такую нелепость, чтобы прятали и самого Чернышевского, боясь, как бы его не освободили. Но вину-то его, вину фактическую, доказанную, зачем прятать? Единственное объяснение — что этой вины нет и что объяснять им нечего.

IV

Собеседники не спорили; разговор продолжался на ту же тему, но я запомнил из него ясно только то, что сейчас передал. Впоследствии, в разных возрастах, мне случалось разговаривать о Чернышевском с моим отцом, который всегда подтверждал свою уверенность в том, что никакого политического преступления Чернышевский не совершал, а был сослан за то, что его писательская (подцензурная) деятельность найдена была опасною для существующего порядка.

Отец имел, хотя и не близкое, личное знакомство с Чернышевским: им пришлось видеться и разговаривать всего два раза с промежутками в несколько лет. В первое свидание (если не ошибаюсь, в конце 1859 г.) Чернышевский очень понравился отцу, во второе (должно быть, в начале 1862 г.) он нашел в нем большую перемену, которую объяснял установившимся идолопоклонническим отношением к Чернышевскому окружавшей его литературной и общественной среды. «Я помнил,— говорил отец,— замечательно умного и толкового собеседника, скромного и любезного,— и вдруг непогрешимый оракул, которого можно только почтительно слушать. Совсем другой человек сделался — узнать было нельзя». Факт перемены в Чернышевском оставил свои следы и в печатных его произведениях; но он допускал, может быть, другое объяснение. Впрочем, и слова отца, помню, были сказаны не столько в упрек Чернышевскому, сколько в обличение незрелости, несерьезности и холопского духа в русском обществе. «Ну, какой тут может быть правильный рост образованности? Третьего дня ты принялся за серьезное дело в науке и в литературе, вчера тебя потащили на дельфийский треножник: не нужно, мол, нам твоего умственного труда, давай нам только прорицания; а сегодня, еще не прочхавшись от фимиама, ты уж на каторге: зачем прорицательствовал с разрешения предварительной цензуры».

Отец с своей точки зрения полагал, что Чернышевский, возмужав, сумел бы отделаться от вредного действия общественных поклонений; фимиам передовых кружков испарился бы у него вместе с невинными социалистическими утопиями, и он стал бы настоящим умственным деятелем на пользу России. Тем сильнее было негодование отца на виновников катастрофы: «одни испортили, а другие совсем погубили». Подлинные выражения, которые я хорошо помню, были гораздо резче[1].

---

[1] Перемена, замеченная отцом в Чернышевском, фактически несомненно произошла, так как можно указать ее прямые проявления и в литературе (напр<имер>, в полемическом ответе Юркевичу). Но имела ли она указанную причину или же совсем другие — это остается спорным. Она могла происходить не от самомнения, а от раздражения, вследствие оказавшейся непрочности освободительного движения и появившихся уже в 1861 г. признаков начинающейся реакции.

V

От этих разговоров с отцом у меня осталось ясное представление о Чернышевском как о человеке, гражданcки убитом не за какое-нибудь политическое преступление, а лишь за свои мысли и убеждения. Конечно, обнародование своих мыслей и убеждений в печати есть уже поступок, но если этот поступок совершается с предварительного разрешения правительственной цензуры, казалось бы ясно, что он не может быть преступлением.

Впоследствии мне случилось ближе познакомиться (по некоторым документам) с делом Чернышевского, и мое прежнее впечатление не только подтвердилось, но стало несомненною и непоколебимою уверенностью. Я укажу здесь в кратких чертах на главные основания этой уверенности.

Чернышевский был обвиняем, главным образом, на трех основаниях: 1) преступные сношения его с эмигрантом Герценом, 2) участие в составлении и напечатании прокламации к крестьянам и 3) письмо к поэту Плещееву преступного содержания.

По первому пункту выяснилось, что, когда в 1861 г. журнал «Современник» был подвергнут непродолжительной приостановке, Герцен обратился через одного общего знакомого к Чернышевскому с предложением перенести издание за границу, на что получил решительный отказ. При этом оказалось, что вообще к замыслам Герцена относительно революционной агитации Чернышевский относился отрицательно, и поддерживать обвинение по этому пункту найдено было совершенно невозможным.

Относительно второго основания обвинения обнаружилось одно обстоятельство, на которое странный суд, разбиравший дело, не обратил внимания, хотя при суде сколько-нибудь правильном этот факт, конечно, решил бы дело в пользу подсудимого. Случайным образом оказалось, что единственный его обвинитель, выгораживавший этим обвинением себя самого,— и, действительно, сейчас же освобожденный от наказания, к которому он уже был приговорен,— этот единственный обвинитель и доносчик на Чернышевского подкупал, как свидетеля, одного пьяницу-мещанина, который затем оказался лицом столь неблагонадежным, что его пришлось административно выслать в Архангельскую губернию.

Что касается до третьего основания обвинения, мнимого письма Чернышевского к Плещееву, то ввиду решительного заявления подсудимого, что он такого письма никогда не писал и что почерк предъявленного ему документа — не его, хотя в начале старательно подделан под его руку,— были спрошены в качестве *экспертов*... сенатские секретари! Каким образом эта должность и ступень служебной иерархии является вдруг в виде особой профессии — это есть тайна нашей дореформенной юстиции. Между моими хорошими знакомыми есть несколько лиц, бывших сенатскими секретарями (один из них еще до судебного преобразования), но они решительно отрицают какую-нибудь прикосновенность к искусству распознавания почерков и различения поддельного сходства от действительного тожества. Секретари могли говорить только о явном сходстве почерков, которое необходимо существует и в подделке. При этом некоторые из них, вероятно, более внимательно рассматривавшие письмо по отдельным буквам, заявили, что только некоторые буквы схожи с способом писания их в признанном письме Чернышевского, другие же не похожи. Такая экспертиза была сочтена достаточною для признания подлинности письма и для осуждения Чернышевского!

А между тем, помимо такого странного решения вопроса о почерках, принадлежность Чернышевскому этого письма опровергается и по существу — и неправдоподобным содержанием письма, и выбором адресата, и выбором посредника. Поэт тихой грусти, А. Н. Плещеев, был в жизни совершенным младенцем. В ранней молодости он как-то участвовал в знаменитом деле Петрашевского, когда несколько молодых людей, в том числе Ф. М. Достоевский и Н. Я. Данилевский (автор ультранационалистической книги «Россия и Европа»), оказались виновными в тяжком политическом преступлении: в домашних разговорах о крепостном праве и в потаенном чтении сочинений Фурье. Приговоренные за это к смертной казни, они были уже по прочтении приговора помилованы, т. е. смертная казнь заменена другими наказаниями: от каторги до высылки в отдаленные города на обязательную государственную службу. После этого Плещеев никакою политикою не занимался. И ему-то Чернышевский, очень мало с ним знакомый, написал будто бы письмо о каком-то их общем революционном предприятии и отправил этот документ с юным литератором, с которым так-

же вовсе не был близок и который вместо адресата доставил письмо в III-е отделение. Очевидно, над изобретением правдоподобных улик не очень трудились: не считали нужным церемониться. Что улика была заведомо ложная, явствует из следующего соображения. Ведь, при предположении подлинности письма, оно было уликою против Плещеева столько же, сколько против Чернышевского. Между тем Плещеев никакой ответственности не подвергся. Ясно, что ни в III-ем отделении, ни в Сенате подлинности этого письма не верили.

VI

Ясно, вместе с тем, что к подобным доказательствам политической преступности Чернышевского никто не стал бы прибегать, если бы были какие-нибудь лучшие. Но ни перед арестом Чернышевского, ни в два года его сидения в крепости никаких доказательств его преступности не удалось найти. Да и чем объяснить это долговременное предварительное заключение при крайней скудости обвинительного материала, как не надеждою судей отыскать какие-нибудь улики, хоть немного более приличные. Но эта надежда оставалась тщетною, никаких правдоподобных улик не являлось, и пришлось наконец осудить его на основании одних вымыслов и подлогов.

Действительною причиною дела были, разумеется, печатные произведения Чернышевского, которые были упомянуты и в опубликованном приговоре. Все они появлялись, как я уже говорил, с разрешения предварительной цензуры. Никаких запрещенных книг или брошюр Чернышевский никогда не издавал. Но вот одно обстоятельство, которое кажется мне очень характерным и любопытным. Изо всех сочинений Чернышевского есть только одно, единственное, где можно было бы найти если не основание, то некоторый повод к политической инкриминации,— именно знаменитый роман «Что делать?». В конце его попадаются какие-то, правда, очень темные и загадочные, но все-таки будто намеки на желательность и возможность каких-то важных перемен в общественной жизни России. Читатель, знакомый с содержанием сочинений Чернышевского, но не знающий их точной хронологии и особых обстоятельств их появления, может подумать так: «Допустим, что цензор оплошал, пропустив эти страницы, и что формально виноват только он; но по

существу дела, раз эти страницы появились, они могли вызвать в «подлежащем ведомстве» искренние опасения каких-то политических замыслов со стороны Чернышевского, — подозрения, которыми если не оправдывался, то извинялся и объяснялся его арест и осуждение. — Но такое предположение возможно именно при незнании обстоятельств и уничтожается тем несомненным фактом, что роман «Что делать?» во время ареста и предания суду Чернышевского еще вовсе не существовал, так как автор и начал и кончил его в крепости, в заключении, причем в редакцию «Современника» рукопись, по мере написания, передавалась через посредство чинов III-го Отделения. Значит, не только нельзя говорить об этом романе как об основании для возбуждения политического преследования, но и после своего появления он мог служить не к подтверждению, а только к опровержению предполагаемой политической преступности своего автора, так как даже его судьи должны были сообразить, что человек, решительно отрицающий взведенную на него вину, не станет нарочно создавать и класть в руки своим обвинителям улику против себя. Следовательно, помянутые туманные места в романе, которые сами по себе могли бы быть, но могли бы и *не* быть поняты в смысле ожидания какого-то государственного переворота, необходимо должны быть относимы к фаланстерианской утопии, которой посвящен и остальной роман безо всякого политического значения.

VII

Неужели, однако, высший трибунал Империи мог совершить такую вопиющую неправду — предать гражданской смерти заведомо невинного человека? — Кто предложил бы такой вопрос с серьезным недоумением, обнаружил бы только то свойство, в котором незадолго до своей смерти И. Аксаков упрекал русское общество. Когда с конца 70-ых и особенно с начала 80-ых годов часть русской печати стала усиленно нападать на судебную реформу 1864 г., причем подразумевалась желательность более или менее прямого возврата к старому суду, Аксаков, хорошо знавший этот суд по личному опыту, собрал всю силу нравственного негодования и патриотического чувства, чтобы отогнать этот вызываемый призрак «черной неправ-

ды»[1]. *«Поразительно коротка память у нашего русского общества...* Старый суд! при одном воспоминании о нем волосы встают дыбом, мороз дерет по коже!.. Мы имеем право так говорить»,— замечает Аксаков и ссылается на первые, лучшие годы своей молодости, посвященные служебной деятельности в старом суде. Воспитанник училища правоведения, обязательно вступивший на службу по ведомству Министерства юстиции еще в сороковых годах, он изведал вдоль и поперек все тогдашнее уголовное правосудие, в провинции и в столице, в канцелярих и в составе суда... Это была воистину мерзость запустения на месте святе... Со всем пылом юношеского негодования ринулся он вместе с своим товарищем по воспитанию в неравную борьбу с судебною неправдою,— и точно так же, как иногда и теперь, встревоженная этим натиском стая кривосудов поднимала дикий вопль: вольнодумцы, бунтовщики, революционеры!

«Помним, как однажды молодой обер-секретарь» (разумеется сам Аксаков, служивший обер-секретарем в шестом департаменте сената) — «молодой обер-секретарь, опираясь на забытую и никогда не применявшуюся статью Свода Законов, отказался скрепить истинно неправедное постановление, благоприятствовавшее людям, занимавшим очень видное положение в высшем обществе,— и с каким шумом, с каким гневом встретили сановные старики такое необычайное дерзновение...» «Перед нами,— продолжает Аксаков,— невольно встают воспоминания одно возмутительнее другого. Какие муки, какие терзания испытывала душа, сознавая бессилие помочь истине, невозможность провести правду сквозь путы и сети тогдашнего формального судопроизводства».

Приводя возмутительный во всех отношениях пример судебной неправды и жестокости, Аксаков продолжает: «Мы не можем отдаться здесь нашим воспоминаниям; но дел, подобных рассказанному, в течение нашего недолголетнего судебного поприща было множество. Не всегда неправда была последствием грубокорыстных побужде-

---

[1] Повторяемые Аксаковым слова из известных стихов, обращенных Хомяковым к дореформенной России:

> В судах черна неправдой черной
> И игом рабства клеймена,
> Постыдной лести, лжи тлетворной
> И лени мертвой и позорной,
> И всякой мерзости полна.

ний, но очень часто происходила от преступно-небрежного отношения к своим обязанностям, отношения, взлелеянного замкнутостью судилища, где все были *свои,* где все было по-домашнему, куда не проникал глаз постороннего наблюдателя, где все, даже по закону, ограждалось „канцелярскою тайной“ и не опасалось проклятой „гласности“».

На этой почве узаконенного неправосудия сложилось отношение народа к суду. «Суд и неправда в глазах народа были синонимами; в заговорах от всякой напасти — изобретались колдовские слова, оберегавшие будто бы даже правого от столкновения с судом... Неправосудие представлялось каким-то неизбежным элементом жизни, чуть не основою русского общежития... Что значат все действительные недостатки новых судов в сравнении с тою сплошною мерзостью, которую мы терпели так долго, даже и не обнаруживая, к стыду нашему, никакой особенной щекотливости и раздражительности?»

Главное общее условие этой мерзости Аксаков указывает в том, что интерес правосудия не понимался как самостоятельный и безусловный, уступая или грубокорыстным побуждениям (преимущественно на низших инстанциях), или сторонним внушениям и усмотрениям (на высших инстанциях). В обоих случаях суд не был независимым. А «суд зависимый,— говорит Аксаков,— есть бессмыслица, contradictio in adjecto, или же чудовищная аномалия: зависимый суд не есть суд» (Сочинения И. С. Аксакова, Москва, 1886, том IV, стр. 652 и след.).

Последним в России ярким проявлением этой, по словам Аксакова, «неправды черной», этой «мерзости запустения», этой «чудовищной аномалии» было дело Чернышевского. Назвать его «судебною ошибкою» было бы совсем неточно, так как для судебной ошибки необходимо, чтобы были две вещи: во-первых, суд и, во-вторых, ошибка, т. е. невольное заблуждение. Но в деле Чернышевского не было ни суда, ни ошибки, а было только заведомо неправое и насильственное деяние, с заранее составленным намерением. Было решено изъять человека из среды живых,— и решение исполнено. Искали поводов, поводов не нашли, обошлись и без поводов.

Я надеюсь, что мне еще представится возможность более подробно поговорить о Чернышевском и его деле, а пока я хотел только напомнить об этом деле, которое до сих пор остается тайным. Если Чернышевский был

осужден справедливо, то что же мешает открыть основания его осуждения, а если его осудили несправедливо, то пора русскому обществу снять с себя обвинение Аксакова, что оно терпит «мерзости, даже и не обнаруживая, к стыду своему, никакой особенной щекотливости и раздражительности».

В заключение я должен сказать, что все сообщения печатные, письменные и устные, которые мне случилось иметь об отношении самого Чернышевского к постигшей его беде, согласно представляют его характер в наилучшем свете. Никакой позы, напряженности и трагичности; ничего мелкого и злобного; чрезвычайная простота и достоинство. В теоретических взглядах Чернышевского (до катастрофы) я вижу важные заблуждения; насколько он их сохранил или покинул впоследствии, я не знаю. Но нравственное качество его души было испытано великим испытанием и оказалось полновесным. Над развалинами беспощадно разбитого существования встает тихий, грустный и благородный образ мудрого и справедливого человека.

14 декабря 1898 г.
Москва.

ИОСИФ ДАВИДОВИЧ РАБИНОВИЧ

† 5 мая 1899 г.

Помню сумрачный осенний день в Москве в 1885 году, когда в первый раз вошел ко мне этот удивительный человек. Не успели мы обменяться немногими житейскими словами, как уж в руках у моего гостя я увидал маленькую еврейскую Библию, а затем и Новый Завет в еврейском переводе Делича. И с сияющими глазами, с разгоревшимся лицом, перебрасываясь от одной книги к другой, торопясь и спотыкаясь в словах, он объяснял мне основания своей веры. Немногому мог я научиться от него в наши редкие и недолгие свидания, но я считаю этого человека одним из величайших моих благодетелей: без него я не имел бы живого, наглядного представления о *типе* тех евреев, которые после Христа создали Христианство. Никакое ученое исследование об истории первого века и никакая художественная биография апостола Павла не могли бы, конечно, заменить мне моего почти мимолетного личного знакомства с Иосифом Давидовичем.

За несколько лет перед тем я уже понял, что Библия в обоих Заветах есть одно и то же — одно единосущное и нераздельное целое. Но я теперь глазами увидел, ушами услышал и представил себе живьем на превосходном современном образчике — каким образом создавалось это единство, как возникал в действительности Новый Завет из Ветхого, как происходило это духовное *почкование*.

Русский правоверный еврей XIX-го века получает, в сущности, то же самое воспитание, как и правоверный еврей I-го века. Материал учения обширен благодаря Талмуду, но образовательные начала одни и те же, да и тот же самый Талмуд уже процветал в древних школах Шаммая и Гиллеля, отличаясь от более позднего лишь так, как устное предание отличается от предания записанного.

Передо мною был правоверный еврей XIX-го века, который стал христианином на том же самом основании, на каком становились христианами правоверные евреи I-го века. Воспитанный, как и они, на изучении «Писаний», он

увидел в Христе действительного Мессию, царя Израильского, и в Христианстве — начало исполнения всех обещаний, данных народу Божию. Удивительно ясно и просто согласовал Иосиф Давидович христианский универсализм с национальным еврейским значением Христианства. «Если истина Христова (передаю смысл его слов) есть истина для всех, для всего мира, то она *тем самым* есть своя, собственная национальная истина для каждого народа» — как и своя личная для каждого человека,— доканчивал я его мысль, и он весело кивал головой: «Ну конечно так, конечно так!» «И если,— продолжал он,— греки и римляне, германцы и славяне, стали христианами *по-своему,* и христианство в каждом из этих племен стало особенным, оставаясь тою же единою и всемирною истиной, то как же можно отнимать право на особое, своеобразное понимание христианства у нас, евреев, для которых мессианская истина ведь не *становилась,* а изначала *была* своею, родною». И он сейчас же спохватывался, чтобы не допустить в свою мысль никакой примеси национального высокомерия. «Тут ведь никаких чинов и никакого соперничества не может быть: у разных особенностей разные и преимущества. У нас, кому Мессия по природе *свой,* — преимущество натуральной близости к истине, а у народов, которым приходилось долго осваиваться с нею — преимущество этой связи долгой работы, во время которой они могли во всех подробностях и *<утрачен один двойной лист с авторской нумерацией листов 3 и 4.— Н. К.>*

Подобный же разговор с соответствующими изменениями имел Иосиф Давидович у местного представителя духовной власти. Кончилось пока тем, что ввиду крещения Иосифа Давидовича в *Германии* и ввиду того, что в местах его жительства была *немецкая* лютеранская кирка, он был зачислен в лютеранство. Он не мог с этим примириться. «Конечно,— говорил он,— лютеранское учение кажется очень близким к нашему — во всяком случае гораздо более близким и легким для нас, чем православное или католическое. Но это близость двусмысленная. Представьте себе, два поезда стоят рядом на одной и той же станции. Чего ближе? А ведь на самом деле они близки только в минуту остановки, а сейчас же за тем должны идти в противоположных направлениях и с каждой верстой пути будут все дальше и дальше расходиться между собою. Такая же и у нас близость с лютеранством. Общая станция — простая, коренная истина в Новом Завете Иисуса Христа. Но к этой простоте Лютер пришел, идя *назад,*

от сложных построек средневековой церкви, и если бы лютеране захотели еще дальше идти в том же направлении бóльшей простоты — как это и началось с прошлого века, — то им уже нужно совсем выходить из христианства в рационализм и язычество. А мы ведь с евангельской простоты только начинаем, мы от этой станции должны двигаться *вперед* и, куда нас Бог приведет, не можем решить заранее: может быть, мы своим духовным трудом поймем и примем те формы и формулы христианства, которые вырабатывались греческим и римским умом в течение стольких веков церковной истории; а может быть, мы выработаем сами нечто подобное, свою чисто еврейскую Церковь Христову. Но во всяком случае теперь, сейчас же принять на слово, безо всякого разумения ту форму христианства, которая тысячи лет вырабатывалась другими безо всякого нашего участия, — это было бы с нашей стороны или непозволительным легкомыслием, или еще менее позволительным лицемерием. Религиозное дело для нас все — и из-за чего же мы тут будем кривить душою?»

Нужно, однако, быть справедливым и к петербургской бюрократии. Она избрала в этом деле наилучший из возможных для нее путей. Узаконить христианство tout court никак уже было нельзя, и Иосиф Давидович остался номинально причисленным к чему-то существующему. Но вместе с тем он мог беспрепятственно построить в Кишиневе свой «Вифлеем» — молитвенный дом для израильтян Нового Завета с богослужением и проповедью на еврейском языке. Как были практически регулированы дальнейшие подробности — например о приеме новых членов в общину — я хорошенько не знаю: вероятно, это было предоставлено изобретательности местных властей.

В эти дни я еще два раза виделся с Иосифом Давидовичем, видел его затем на обратном пути из Петербурга, и еще в один его приезд. Последующие беседы с ним только подтвердили первое впечатление: в самом деле, это был «истинный израильтянин безо всякого лукавства». Про него же было сказано и другое священное слово: «Праведник верою своею жив будет». Поистине он жил верою, и это поднимало его над всяким житейским тщеславием и мелочностью. С этой стороны удалось и мне получить от него один очень тонкий урок, о котором сохраняю благодарную память. Литературные занятия, как известно, весьма способствуют пустому самолюбию и самоуслаждению. Я был тогда сравнительно молод (с не-

большим 30 лет), а ему уже было за пятьдесят, и, следовательно, он мог делать мне нравственные напоминания безо всякого оттенка неделикатности. Я сказал ему, что хочу написать о его деле в «Руси» Аксакова. Он был рад: «Конечно, напишите. Хорошо, очень хорошо!» В следующее свидание я ему сказал, что статья уже написана, одобрена Аксаковым и я уже имею корректуру. «Хотите, я вам прочту, так ли я написал о вас, как нужно?» Он с мягким упреком взял меня за локоть.

— Зачем? — сказал он. — Дело сделано, и слава Богу. Разве, когда идешь куда-нибудь, останавливаешься, чтобы смотреть, как ступил каждый шаг? Этак, пожалуй, далеко не уйдешь. Ваша статья, как и все, что мы делаем на земле по доб- <*утрачен еще один двойной лист, с авторской нумерацией листов* 7 *и* 8. — *Н. К.*>

Иосиф Давидович был знаком частью из чтения, а больше, я думаю, из личных разговоров и переписки с Деличем и другими, сочувствовавшими ему богословами-гебраистами, которые, однако, скоро стали находить его чересчур смелым. Примесь новейшей научности к древнееврейскому миросозерцанию только дополняет аналогию между основателем «Новозаветного Израиля» и христианами из евреев в первые века по Р. Х. Ведь и у тех также национально-религиозная почва еврейства восприняла и усвоила семена общечеловеческого умственного просвещения. Тем, что для них была эллинская философия, тем стала для Иосифа Давидовича германская библейская критика — последнее слово современной научной мысли в той области, которою он был занят. И результаты для религиозного сознания в обоих случаях были приблизительно одинаковы. Как апостол Павел, несмотря на свою эллинскую образованность и на свои свободные цитаты из стоических философов-пантеистов, сводил в конце концов свою проповедь — даже в Афинах — к чему-то такому, что для кровных эллинов могло быть только «безумием», так и нынешний апостол Новозаветного Израиля, несмотря на свои смелые уступки отрицательной критике, пугавшие его более консервативных немецких учителей, ни на минуту не переставал быть библейско-каббалистическим евреем-христианином, «живущим верою своею». Насколько жива и своеобразно-исторична была эта вера, я убедился из следующего.

Иосиф Давидович принял (и, конечно, своеобразно обработал) один из главных взглядов новейшей библейской критики о составе Пятикнижия. Согласно этому взгляду

все, подробно излагаемое в книге *Левит* (а отчасти и в книгах *Исход* и *Числа)* обрядовое — богослужебное и иерархическое законодательство должно быть признано позднейшим (VI—V вв. до Р. Х.) тенденциозным сочинением жреческой партии, работавшей по плану «Нового Иерусалима», составленному пророком Иезекиилем в Вавилоне после того, как храм и святой город были разрушены Навуходоносором. Сущность этой теории была мне давно известна. Я не считал ее верною, как и теперь не считаю. Но тем более глубокое впечатление произвел на меня Иосиф Давидович своим отношением к библейскому Моисею: он не только верил в его историческую действительность, но и говорил о нем как будто о своем личном знакомом. В это время я был в периоде острого увлечения идеей соединения церквей,— то есть восточного православия с западным католичеством. По этому поводу мой собеседник стал говорить так:

— Да, да! великое дело, дай Бог, дай Бог! Ну, а у меня дело сравнительно маленькое, узкое: как еврей, уверовавший в Мессию Иисуса, я обязан посвятить свои силы на то, чтобы соединить свой народ с его Мессиею Спасителем. А *как* должен каждый из нас трудиться над своею задачей — это я вам сейчас скажу. Кому какая мера сил дана — это не важно, а важно, каким способом прилагать то, что кому дано к делу Божию. И тут для вас, и для меня, и для всякого, кто хочет творить дело Господне,— образец один и тот же: Моисей. Вы посмотрите, как он совершил свое великое и славное дело. Составлял ли он заранее какие-нибудь планы и проекты и делал ли он что-нибудь в одном известном направлении? Нет, он совсем ничего не делал такого особенного: до сорока лет он просто учился чему мог. Потом, когда он увидел, как египтянин притесняет еврея, он убил египтянина, не по какому-нибудь особому умыслу или плану, а просто потому, что не мог стерпеть, чтобы сильный обижал слабого. А дальше он бежал из Египта опять не по какому-нибудь плану, а просто, чтобы избавиться от опасности, из самосохранения. А потом что он делал целых сорок лет еще? Да пас стада своего тестя и передумывал в зрелом возрасте то, чему смолода научился. Никаких затей у него во всю жизнь не было. Пока не открылись ему чудесные явления, он делал, что приходилось, что Бог послал, как говорится. А когда услышал зов свыше <*рукопись обрывается.— Н. К.*>

ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ. АКСАКОВЫ

I

Вспоминается мне большой, просторный дом,— барский оазис среди купеческого Замоскворечья — против Николы, что в Толмачах, близ Ордынки...

— Сегодня у нас вечер с *большими:* дядя Юша и Анна Федоровна Аксакова хотят тебя смотреть; они теперь внизу у бабушки и будут подниматься не вместе, чтобы не запугать сразу.

«Дядю Юшу», т. е. знаменитого славянофила Юрия Федоровича Самарина, а также и племянника, гр. Федора Львовича Соллогуба — самого своеобразного и привлекательного изо всех людей, каких я только знал,— нужно будет когда-нибудь помянуть особо, а теперь я хочу только записать, что осталось в памяти об Аксаковых — Анне Федоровне и Иване Сергеевиче.

Вижу, входит мать моего приятеля, графиня Мария Федоровна Соллогуб (рожденная Самарина), и с нею дама лет 45, невысокого роста и плотная, с очень некрасивым, но оригинальным лицом, и очевидно давно оставившая всякое притязание (если только когда-нибудь его имела) быть женщиной в специфическом светском смысле этого слова. Желание Анны Федоровны Аксаковой и других лиц «смотреть» меня объясняется некоторым шумом, донесшимся в Москву из Петербурга, где я несколько месяцев перед тем начал свое поприще магистерским диспутом в университете. Моя юношеская диссертация, а также вступительная речь на диспуте резко шли против господствовавшего у нас в то время позитивистического течения и, доставивши мне succès de scandale в большой публике и у молодежи, вместе с тем обратили на себя внимание «старших»: Каткова, Кавелина, Погодина и особенно последних представителей коренного славянофильства, к которому в некоторых пунктах примыкали мои воззрения, хотя и не зрелые, но достаточно определенные в главном. Анна Федоровна начала разговор по-русски с очень сильным иностранным произношением и скоро

перешла на безукоризненный французский язык. Дочь нашего великого лирика Ф. И. Тютчева, по матери немка, она воспитывалась в Германии, а затем большую часть жизни провела при дворе покойной императрицы Марии Александровны, где русский язык еще не был в большом употреблении. Впрочем, она его основательно знала, очень хорошо на нем писала и могла говорить грамматически правильно, но только с резким немецким акцентом; она прекрасно знала также церковнославянский язык и была начитана в наших богослужебных книгах.

Темою первого разговора послужила, конечно, моя диссертация и ее главное содержание — критика философии Шопенгауэра и недавно выступившего тогда Гартмана. Моя собеседница с большим жаром напала на самое понятие *бессознательного духа.*

— Бывают душевные состояния, несознаваемые нами, т. е. мы не всегда сознаем ясно, что делается в нашей душе, и, пожалуй, это можно называть бессознательностью души, но какой смысл имеет бессознательный дух, когда духом называется то, что владеет собою и, следовательно, имеет самосознание?

Я заметил, что слово Geist употреблялось в различных значениях и что у старших писателей оно относилось не к высшему, а к среднему началу нашей жизни, связывающему психическое существо с физическим, — Geist = Gas — как и у французов в старину les esprits animaux означали что-то полуматериальное, посредствующее между душою и телом.

— Да, но ведь Гартман — не старинный писатель, и терминология у него теперешняя, а при этом вся его метафизика, основанная на духовном, но бессознательном начале, есть бессмыслица (n'est qu'un contresens).

Впоследствии я встречал многих дам, рассуждающих о философских предметах; иные предлагали мне на этот счет свои собственные мысли, решительно превышавшие мое разумение, другие более настаивали на требовании, чтобы я сказал им в двух словах безусловную истину — la vérité absolue. Но женщина, рассуждающая о таких вещах толково и с знанием дела, есть величайшая редкость. С этой стороны я сразу оценил Анну Федоровну и пожелал продолжать знакомство. В ближайшее воскресенье я отправился на Спиридоновку — кажется, там жили тогда Аксаковы — и застал дома обоих хозяев. Скоро потом я поехал за границу, потом оставил Московский универ-

ситет и переселился в Петербург. Но, часто и подолгу бывая в Москве, посещал и Аксаковых, у которых собирались по пятницам разные люди, более или менее примыкавшие к Славянскому комитету, где председательствовал тогда Иван Сергеевич. Не все элементы этих вечерних собраний были одинаково приятны; некоторыми тяготилась и сама хозяйка. Мне было интереснее видаться с Аксаковыми без гостей; я полюбил и мужа и жену, хотя с нею мне было более по себе, между прочим, потому, что в Иване Сергеевиче при всех его серьезных достоинствах было всегда что-то условное, был какой-то традиционный панцирь, стягивавший и закрывавший его прекрасную душу. У него не было того, что французы называют abandon. У жены его в этом не было недостатка. Унаследовав от своего отца живой и тонкий ум при высоком строе мыслей и при большой чуткости ко всему хорошему, она соединяла с этим недостававшую ее отцу силу характера, германское прямодушие и серьезную добросовестность во всех нравственных вопросах — den sittlichen Ernst. Это, вероятно, пришло к ней с материнской стороны. Но другого свойства она не унаследовала от матери, которая, по ее рассказам, была воплощенною кротостью, чего уж никогда нельзя было сказать про саму Анну Федоровну. При большой сердечной доброте она менее всего была похожа на овечку. Я никогда в жизни не видал более раздражительного, резкого и вспыльчивого существа. Она не сердилась, а как-то вдруг вся загоралась и начинала «бросать огонь и пламя», по французскому выражению. Иногда это происходило по совершенным пустякам, но большею частью в основе здесь лежало нравственное негодование. Потому что Анна Федоровна была полна нравственной брезгливости, которую вообще нисколько не скрывала, а при всяком заметном поводе эта брезгливость выражалась в яростных вспышках.

Дочь и жена славянофилов, Анна Федоровна очень своеобразно относилась к славянофильству. Западные и южные славяне вызывали в ней глубокое презрение и отвращение. Правда, она их знала по тем образчикам, которые она могла видеть в Славянском комитете и в кабинете ее мужа, где их понятие о славянской взаимности принимало несколько узкую форму, всецело сосредоточиваясь на испрашивании и получении денежных пособий. Не с таким отвращением и брезгливостью, но все-таки презрительно относилась она к русскому просто-

народью, которое обвиняла в неисправимом мошенничестве и лживости. Конечно, и тут отрицательная оценка вырастала на почве личного опыта — с русскою прислугою. Самой умной женщине легче понять даже отвлеченные философские идеи, нежели в предметах жизненного интереса отделить общее суждение от единичных конкретных впечатлений.

Когда случалось Анне Федоровне рассказывать в присутствии мужа о каком-нибудь подвиге доверенного домочадца, она обобщала рассказ следующим, например, образом: «Наш такой-то, как неиспорченное дитя того «святого» русского народа, которому поклоняется Иван Сергеевич,— конечно, должен был произвести такое-то мошенничество».— «Ну, что ж, этак я, как русский, должен быть мошенником?» — проворчит, бывало, Иван Сергеевич.— «Нет, ты не должен, потому что ты испорчен европейским образованием, которое тебя научило, что народная святость не освобождает от личной честности». На это Иван Сергеевич ничего не возражал. Так же был он уступчив и при «генеральных атаках» своей жены против славянофильства, каким я бывал свидетелем. Вот одна из самых типичных.

II

Разговор, как всегда, шел по-французски. Я перевожу, хорошо помня главные фразы.

— Ну, что, собственно, дало твое славянофильство русскому обществу? Чем было полезно? Какие его результаты? Я вижу только один: что в обществе перестают читать и говорить на иностранных языках. Но ведь это оглупение и одичание! Это бросается в глаза! Сравни только общество, которое мы знали двадцать лет назад, с теперешним!

Иван Сергеевич пытается возражать: разве славянофильство виновато в том, что теперь нет больше таких людей, как, например, твой отец или Хомяков?

— Ты сам себя опровергаешь,— кричит Анна Федоровна, разгораясь,— мой отец и Хомяков были прежде всего люди европейски образованные, и если это было нужно для них, то тем более нужно для теперешних, которые без помощи культуры совсем пропадут, сделаются такими же животными (brutes), как твои возлюбленные мужики.

Иван Сергеевич кротко и без одушевления возражает, что значение Хомякова и Тютчева зависит не от их образованности, а от их природных дарований и главное — от их русских убеждений.

— Неправда, неправда! — прерывает его Анна Федоровна,— никаких русских убеждений нет, а есть только русская дикость. Ты сам, если имеешь какое-нибудь достоинство (quelque valeur), то не потому, что ты русский, а лишь потому, что ты только наполовину русский. Все, что в тебе есть хорошего, происходит от твоей татарской крови и от твоего немецкого образования! А теперь вот нашим болванам вместо того, чтобы их сколько-нибудь очеловечивать, внушают, что они и так хороши, что им нужно оставаться только русскими, что Европа нам совсем ни к чему, что у нас с нею нет ничего общего! Этого, я думаю, ни мой отец, ни Хомяков не предусматривали. Но вот к каким отвратительным глупостям привело ваше славянофильство. Послушайте, что теперь пишут и читают!..

Анна Федоровна быстро берет с соседнего стола известную тогда лишь в славянофильских кругах, но потом довольно популярную книгу крайне националистического направления и начинает ее гневно перелистывать; но негодование мешает ей найти нужное место, и она с шумом бросает книгу.

— И какая глупая, ребяческая вера в пустые слова! Вы думаете, что образование перестает быть образованием оттого, что вы назовете его «европейничаньем»! Как будто существует еще какая-то другая образованность, другая наука кроме европейской! Если у вас есть свое, не европейское, покажите поскорей. А если ваша самобытная русская образованность состоит только в том, чтобы бранить Европу, то я вам скажу, что это только надувательство и преступление против отечества. Когда вы говорите русским: «Не европейничайте, будьте только русскими» — это на самом деле значит: «Откажитесь от образования, останьтесь с вашим самодовольным невежеством, т. е. под предлогом самобытности подражайте китайцам!» Нет, ты мне скажи, пожалуйста: почему подражать немцам или англичанам — дурно, а подражать китайцам — хорошо?

Но Иван Сергеевич прямого ответа не давал, а лишь кротко улыбался и издавал нечленораздельные, но умиротворительные звуки, средние между тихим рычаньем и легким скрипом.

Я мог передать, разумеется, хотя верно, но лишь в сухом скелете, живые и остроумные выходки Анны Федоровны, которые меня и интересовали, и забавляли, хотя я не разделял тогда ее точки зрения, потому что сам был отчасти жертвою того, что она называла в гневе «надувательством» и что в действительности было искренним увлечением умов, невольно поддавшихся стихийной силе национального самолюбия и самомнения.

Что касается до Ивана Сергеевича, то, зная, что и он человек очень вспыльчивый и с довольно развитым знаком «de la combativité», или «холмом Марса» на руке, я всегда удивлялся невозмутимому благодушию, с которым он принимал все громы своей супруги. Мысленно я называл его за это «добропобедным мучеником».

Должно сказать, что Анна Федоровна громила своего мужа только в глаза; в отсутствие же его она говорила о нем так, как только самая любящая и благородно-самолюбивая жена может говорить о своем муже.

— Иван Сергеевич человек идеальный; его славянофильская публицистика есть с его стороны какой-то подвиг смирения; конечно, при всей антипатичности этих славян, его деятельность имеет большое историческое значение; но я уверена, что по своим умственным и нравственным силам он был бы способен к делу гораздо более великому.

Отношение Анны Федоровны к деятельности мужа менялось до некоторой степени. В годы сербской и русско-турецкой войны она была увлечена и гордилась быстро выросшим значением и популярностью Ивана Сергеевича. Но роль публициста, «газетчика», казалась ей решительно ниже его достоинства. Если ему заграждена деятельность государственного человека, то он должен уединиться и посвятить себя большому капитальному сочинению о России, о православии и всех высших вопросах,— труду, который бы «остался» и увековечил его имя. А он, вместо этого, разменивает свои силы на еженедельные печатные разговоры о текущих делах.

Когда умер Иван Сергеевич, с Анною Федоровною произошел переворот. Всякая тень критического отношения к мыслям и делам покойного исчезла окончательно. Она приняла два решения, в которых видела свой нравственный долг: во-первых, стать настоящею славянофилкою; а во-вторых, собрать и издать все оставшееся от мужа. Вторую задачу она исполнила с поразительным, почти

сверхъестественным успехом. В три года (1886—1889) она, больная, приговоренная к смерти, не только собирает из ряда журналов, группирует по предметам и издает множество статей, составивших семь толстейших томов, но еще в то же время разбирает всю обширную переписку покойного, приготовляет ее к печати и начинает печатать.

Первая задача — стать славянофилкою — оказалась труднее. С наивностью, трогательной в такой женщине, она говорила мне:

— Я всячески стараюсь усвоить все идеи и взгляды Ивана Сергеевича — это теперь мой долг и самое горячее желание моего сердца. И я достигла некоторых успехов. Но есть вещи, которые все еще никак в меня не вмещаются. Во-первых, его странное обожание русского народа — я уже не говорю о других славянах,— а потом государственный принцип славянофильства, который мне никак не удается согласовать с здравым смыслом. Это самое большое мое огорчение.

Другое, меньшее, но все-таки серьезное, по-видимому, огорчение причинял ей я. Об этом после. А теперь я должен сказать о том, что кроме глубокого и горячего личного чувства связывало Анну Федоровну с ее мужем и при жизни, и после его смерти, и в чем она без усилия могла примыкать к славянофильству.

Это была ее искренняя и восторженная любовь к православию, или собственно к православному богослужению. В этом она всегда сходилась с Иваном Сергеевичем, хотя характер их религиозности был различный. Иван Сергеевич был, во-первых, привязан к православию, как к вере отцов, как к родовой святыне, с детства осеняющей русского человека.

> Приди ты, немощный,
> Приди ты, радостный,
> Звонят ко всенощной,
> К молитве благостной...
>
> . . . .
>
> Заутра праздник, вещий день
> Ильи, гремящего пророка...

А затем, он преклонялся в православии перед самым чистым и полным, по его убеждению, выражением нравственного принципа, жизненной нормы.

Анна же Федоровна брала православие с его мистической и эстетической стороны, которые сливались в бого-

служении. Верой, переданной от отцов, или святыней детства православие для нее, собственно, не было: родилась она в Германии, отец ее, особенно в молодости, не был *практически* религиозен, мать была протестантка, а сама она воспитывалась в католическом пансионе. Православие было для нее религией приобретенной, как отвечавшее мистическим потребностям ее природы. Сверхъестественный мир был для нее реальностью, она наполовину жила в мире вещих снов, пророческих видений и откровений. И в моих воспоминаниях Анна Федоровна неизбежно вызывает память о фактах мистических. Пока сообщу только два, имеющие особое значение... <*рукопись обрывается.*>

ПРИМЕЧАНИЯ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Кроме сокращений, оговоренных в первом томе (с. 642), в примечаниях ко второму тому используются нижеследующие:

ВФП — с указанием года, месяца (книги) и страницы: «Вопросы философии и психологии», журнал.— М., 1889—1918.
МВ — с указанием года, числа и месяца (номера): «Московские ведомости», газета.— М., 1756 — 1917.

ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

«Чтения» были напечатаны в *ПО*: первое — 1878.— Март.— С. 472—484; второе — Апр.— С. 714—726; третье — Май.— Июнь.— С. 308—330; четвертое — Июль.— С. 477—487; пятое и шестое — Сент.— С. 108—153; седьмое и восьмое — 1879.— Окт.— С. 223—251; девятое — 1880.— Нояб.— С. 441—456; десятое — 1881.— Февр.— С. 317—338; одиннадцатое и двенадцатое — Сент.— С. 12—32.

Историю чтений реконструировал прот. Г. Флоровский.: Чтения по философии религии магистра философии В. С. Соловьева // Orbis scriptus. Dmitrij Tschiżewskij zum 70 Geburtstag.— Münch., 1966.— S. 221—236. Сокращенный вариант этого исследования опубликован в *СС* XII, 539—544.

Интерес к соловьевским чтениям был так велик, что прежде начала авторской их публикации появилась неавторизованная, по записи на слух Г. Соболева, в неофициальной части русского церковного официоза: Чтения по философии религии магистра философии В. С. Соловьева // Церковный вестник.— 1878.— 4 февр. (№ 5).— С. 4—7; 11 февр. (№ 6).— С. 9—11; 18 февр. (№ 7).— С. 11—14; 25 февр. (№ 8).— С. 5—6; 18 марта (№ 11).— С. 2—4; 8 апр. (№ 14).— С. 4—6. Эта публикация сопровождалась пояснениями и критическими замечаниями редакции; прекратилась она, вероятно, ввиду появления в печати авторского текста.

Текст — по отдельному оттиску, выпущенному без обложки и титульного листа: Чтения о Богочеловечестве.— М.: Университ. тип. (М. Катков), 1881.— 227 с.— Из «Православного обозрения».— Цензурное разрешение: Москва, 17 сентября 1881 г.— Материал в оттиске подвергался переверстке по сравнению с журнальным тиснением и, вероятно, дополнительной авторской корректуре.

ЧТЕНИЕ ПЕРВОЕ

С. 12. (Примеч.) οὐκ ἀγαθὸν ∞ ἔστω.— Нехорошо многовластье, один да будет властитель (*греч.*) (Гомер, Илиада. II. 204, слова Одиссея Агамемнону).

ЧТЕНИЕ ВТОРОЕ

С. 17. *...у наших западных соседей...* — Имеется в виду развязанная Бисмарком кампания «культуркампфа».

...налагать на правду Божью ∞ земных. — Неточная цитата из стихотворения А. С. Хомякова «Давид».

Она небес не забывала ∞ легла. — Из стихотворения А. С. Хомякова «Надпись к картине. (Ангел спасает две души от сатаны)».

С. 18. *...«Царство мое не от мира сего»...* — Ин. 18:36.

...«Я победил мир». — Ин. 16:33.

С. 19. *«В дому Отца моего...»* — Ин. 14:2.

С. 26. *«Познайте истину...»* — См.: Ин. 8:32.

ЧТЕНИЕ ТРЕТЬЕ

С. 28. *...petitio principii...* — предвосхищение основания, вывод из недоказанного (*лат.*).

С. 29. *«A strange story»* — «Странная история» (*англ.*).

С. 34. *...«обличающий вещи невидимые»...* — См.: Евр. 11:1.

С. 37. *...contradictio in adjecto...* — противоречие в определении (*лат.*).

С. 41. *Санхъя* — Санкхъя, одна из философских школ ортодоксального индуизма, восходящая к VII в. до н. э.

С. 42. *Es wächst hienieden Brot genug...* — Вдоволь на земле произрастает хлеба // Для всех сынов человеческих, // Но красоты и сладости миртов и роз // И сахарного горошка от этого не убудет (*нем.*). Цитата из стихотворения Г. Гейне.

С. 43. *...pium desiderium...* — благое пожелание (*лат.*).

С. 45. *Но нигде буддийский принцип ∞ священного писания...* — Современное русское прочтение: Праджня-Парамита, Абхидхамма-питака.

С. 46. *...со скудными, немощными стихиями мира...* — См.: Гал. 4:9.

...«мы теряем душу свою...» — См.: Мф. 10:39.

ЧТЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

С. 52. *Мы имеем, таким образом, силы ∞ это существа.* — Эта своеобразная соловьевская «атомистика» не есть учение о физических материальных частицах, но, скорее, учение об условных первичных и живых единицах бытия. Не случайно Соловьев сближает далее этот раздел своей метафизики, напоминающий отчасти и Платоново учение об идеях, и Аристотелево учение об энтелехиях, с монадологией Лейбница.

ЧТЕНИЕ ПЯТОЕ

С. 67. *...«буду, который буду»...* — Исх. 3:14. Синодальный перевод — «Я есмь Сущий». В древнееврейском языке в силу его грамматических и смысловых особенностей два божественные именословия — Сущий (обозначаемое тетраграммой JHWH) и Живый (Ḥāj) — отчасти синонимичны и созвучны. Здесь — один из ветхозаветных корней христианского представления о Боге как обладателе абсолютной полноты жизни в Самом Себе (см.: Ин. 5:26).

С. 71. *«Я огонь поядающий»...* — См.: Исх. 24:17.

ЧТЕНИЕ ШЕСТОЕ

С. 78. (Примеч.) *...в нашей богословской литературе ∞ не пользуется общим признанием...* — В русской литературе одно из самых серьезных и философски аргументированных обоснований вклада греческой философии в процесс становления христианской мысли дано в историко-философских трудах близкого друга Соловьева — кн. С. Н. Трубецкого.

..посвятить этому вопросу особое приложение ∞ к обоим названным учениям. — Обещанное приложение к «Чтениям» о египетской теософии не увидело света.

С. 82. (Примеч.) *Тщетно мнишь ты, художник...* — Неточная цитата из стихотворения А. К. Толстого «Тщетно, художник, ты мнишь...»

С. 84. *Как глубь недвижимая в мощном просторе...* — Вариант соловьевского стихотворения «Как в чистой лазури затихшего моря...» (Соловьев Вл. Стихотворения и шуточные пьесы. / Вступит. статья, сост. и примеч. З. Г. Минц.— Л., 1974.— С. 60).

С. 89. *...«живущим во свете неприступном...»* — 1 Тим. 6:16.

...«светом, просвещающим ∞ грядущего в мире» — Ин. 1:9.

...«Словом, Им же вся быша»... — См.: Ин. 1:3.

...«Духом, вся испытующим»... — См.: 1 Ин. 4:1—2; Римл. 8:27; Откр. 2:23.

С. 90. *...«Я сказал: вы боги и сыны Вышнего все».* — Пс. 82 (81):6.

С. 91. *Механическое мышление ∞ внешним образом...* — Мысль о высокой, а не примитивной «органичности» религиозного мышления, обогащенного всеми положительными качествами мышления рационального, созвучна основным идеям «Философских начал цельного знания» (*СС* I), публиковавшихся на страницах «Журнала Министерства народного просвещения» в марте — ноябре 1877 г.

«Механическое мышление» у Соловьева — не локальное явление истории мысли (рационалистическая метафизика XVII—XIX вв.), но универсальная ее характеристика, сопутствующая историческим этапам высокого «формального развития умственной деятельности» (с. 91).

С. 93. (Примеч.) *...в своей истории философии...* — См.: Hegel G. E. W. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Dritter Band.— Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bände.— Bd. 19.— Stuttgart, 1928.— S. 132—161.

С. 95. *...указана с полною ясностью Лейбницем...* — Здесь Соловьев дает своеобразную интерпретацию Лейбницева учения об опосредованной внешней действительностью диалектике «я-явления» и «я-сознания», развиваемого на страницах «Новых опытов о человеческом разумении».— См.: Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т.— Т. 2.— М., 1983.— С. 236—238.

Учение о троичности как о важнейшем конституирующем элементе человеческой природы, в частности, и человеческого мышления, было впервые обосновано в главе XXVI книги XI трактата бл. Августина «О Граде Божием» (см.: Августин. Творения.— Ч. 4.— Киев, 1905.— С. 216—218).

ЧТЕНИЕ СЕДЬМОЕ

С. 104. ...*«в котором обитает вся полнота Божества телесно».* — Кол. 2:9.

С. 105. ...*«весь мир лежит во зле».* — 1 Ин. 5:19.

С. 106. ...*«люби ближнего...»* — Лев. 19:18, Мф. 19:19.

«Я есмь путь...» — Ин. 14:6.

С. 108—109. *В Ветхом Завете есть целая книга ∞ название Софии.* — Второканоническая Книга Премудрости Соломона. Об источниках и особенностях православной «софийной» символики см.: Аверинцев С. С. К уяснению надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси.— М., 1972; Афанасьев А. София Премудрость Божия в христианской иконографии. // Журнал Московской патриархии.— 1982.— № 8; Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков.— Л., 1987.— С. 20—27.

С. 109. *«София, говорится там ∞ путей Своих».* — См.: Притч. 8:22.

В Новом Завете ∞ (у ап. Павла). — См.: Римл. 11:33; Еф. 3:10; Кол. 2:3.

С. 111—112. *И просветлел мой темный взор...* — Цитата из стихотворения А. К. Толстого «Меня, во мраке и в пыли...»

ЧТЕНИЕ ВОСЬМОЕ

С. 115—118. *Если, таким образом, мы находим в опыте ∞ никогда не исчерпывающая целого.* — Развенчание «человека-явления» в соловьевской системе — необходимая предпосылка обоснования «человека-сущности», «софийного» человека, присутствующего как в индивидуальном человеческом существе, так и в человечестве в целом (см.: Рашковский Е. Б. Владимир Соловьев: учение о природе философского знания. // Вопросы философии.— 1982.— № 6).

С. 118. *«В нас ∞ обитают вечные силы всего мироздания».* — Эти же стихи в латинском оригинале Соловьев приводит в «Критике отвлеченных начал» (гл. 44): Nos habitat non Tartara, sed nec sidera coeli // Spiritus in nobis qui viget illa fecit.— В нас обитает, а не среди звезд и не в Тартаре темном // Их сотворивший и в нас силу имеющий Дух *(пер. Г. П. Чистякова).* Источником этого позднеантичного дистиха являются стихи Овидия (Наука любви, III, 549—550); см. также: Римл. 8:9: 1 Кор. 3:17.

ЧТЕНИЕ ДЕВЯТОЕ

С. 121. ...*«прямо смотрим из времени в вечность...»* — Неточная цитата из стихотворения А. А. Фета «Измучен жизнью, коварством надежды...»

И неподвижно на огненных розах... — Неточная цитата из того же стихотворения (см. выше).

С. 127. ...μήτηρ τῆς Ζωῆς...— «Матерь жизни» (*греч.*) — формула из греческого тропаря в чинопоследовании праздника Успения Богородицы; в славянском переводе: «мати сущи живота...».

С. 132—133. ...*мировая душа может сама избирать предмет ∞ единого свободного начала природной жизни.* — Соловьевское учение о падении, от-падении мировой души как о начале зла и страдания в мире находится вне круга общепринятых христианских понятий. Оно восходит к занятиям

философа историей неоплатонизма, веданты, гностических учений, каббалистики, европейского пантеизма XVII—XVIII вв. Одна из важнейших предпосылок соловьевского учения — стремление разработать в рамках христианской религиозной космологии особый, заданный естественнонаучными исканиями XIX в. вопрос о специфике и духовном статусе природного мира и, прежде всего, живой природы (см.: Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьева. / Сборник первый. О Владимире Соловьеве. — М., 1911).

ЧТЕНИЕ ДЕСЯТОЕ

С. 136—140. *...воплощение божественной идеи в мире ∞ в область бытия абсолютного.* — Идея мирового процесса как движения от первоначального простого единства через дифференциацию, через своеволие множества, вновь собираемого силою божественного проекта в более сложное, внутренне богатое и структурированное единство, — отчасти предвосхищает основы будущей религиозной натурфилософии П. Тейяр де Шардена. Темы «Вечно женственного» и «Мировой души» встречаются в ранних работах Тейяра, в частности, во фронтовых записях периода первой мировой войны (см.: Teilhard de Chardin P. Ecrits du temps de la guerre 1916—1919. — Paris, 1965).

С. 150. *...сила, подчинившая себя высшему началу...* — В оригинале сомнительное чтение: *подчинявшая;* правим текст по смыслу.

С. 151. *...«муж по сердцу Иеговы»...* — См.: 1 Царств 16:1.

...«знамя языков»... — Из пророчества о вселенском служении будущего Мессии (Ис. 11:12).

ЧТЕНИЕ ОДИННАДЦАТОЕ И ДВЕНАДЦАТОЕ

С. 152. *Как под первым Адамом ∞ вселенского организма.* — Обоснование ви́дения Христа как второго (небесного) Адама, объемлющего собой просветленное и спасенное человечество, см.: 1 Кор. 15:45—49.

С. 152—153. *Латинские богословы ∞ для откровения в нем на деле царства Божия.* — Согласно трактату Ансельма Кентерберийского «Cur Deus Homo», мера Божественной любви, вложенной в акт искупления, несопоставимо превосходит меру людского зла и греха.

С. 158. *«аще Сын еси Божий, рцы...»* — Мф. 4:3. *Рцы* — скажи (*старослав.*).

«не о хлебе едином...» — Второзак. 8:3; Мф. 4:4.

«аще Сын еси Божий, верзися низу...» — Мф. 4:6.

«паки писано есть...» — Второзак. 6:13; Мф. 4:10.

С. 159. *«и показа Ему»...* — Мф. 4:8.

«глагола ему Иисус ∞ служаху Ему». — Мф. 4:10—11. Искушение гордыней и властью станет впоследствии одной из важнейших тем творчества Соловьева. Не случайно в «Краткой повести об антихристе» рассказывается, как некий снедаемый глобальными притязаниями спиритуалист и филантроп XXI века внял искусительному голосу — «странному <...>, глухому, точно сдавленному и вместе с тем отчетливому, металлическому и совершенно бездушному, как вроде из фонографа» (*СС* X, 200).

...σὰρξ ἐγένετο. — Плотью стало *(греч.).* — Ин. 1:14.

С. 160. *...потому что и остальная природа ∞ стенает и мучится доныне.* — См.: Римл. 8:19—22.

С. 162. *Внутреннее принятие Христа ∞ о котором говорится в беседе с Никодимом...* — См. Ин. 3:1—21.

С. 163. (Примеч.) *Несколько лет тому назад в Париже ∞ католиком».* — По-видимому, Соловьев имеет в виду свое краткосрочное пребывание в Париже (конец октября — начало ноября 1875) на пути из Лондона в Египет.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПРОГРАММА ЧТЕНИЙ В. С. СОЛОВЬЕВА

ПО дало объявление о соловьевских чтениях с опозданием, когда первое уже состоялось. Нельзя априори отрицать возможность того, что текст заметки хотя бы отчасти принадлежит философу (которому безусловно принадлежит «Программа» — подобные тезисы представлялись лекторами в градоначальство для получения разрешения на публичные выступления). Вот текст журнального объявления:

О ПУБЛИЧНЫХ ЛЕКЦИЯХ В. С. СОЛОВЬЕВА

В большой аудитории музея Прикладных Знаний начиная с 29-го января по воскресеньям и пятницам ($8^{1}/_{2}$ часов вечера) происходят чтения магистра философии В. С. Соловьева по «философии религии».

Задача чтений г. Соловьева будет: показать разумность положительной религии, показать, что истина веры, во всей полноте ее конкретного содержания, есть вместе с тем и истина разума.

Центральная мысль чтений — идея Богочеловечности, или живого Бога.

Из двенадцати чтений первые шесть будут представлять необходимый переход от природного содержания человеческого сознания к той центральной идее, впервые получившей историческую действительность в христианстве. Притом будут иметься в виду главные ступени этого перехода, как они выразились в умственной истории дохристианского человечества, а именно: буддийский пессимизм и нигилизм, идеализм Платона, ветхозаветный монотеизм.

Остальные шесть чтений будут заняты положительным развитием самой религиозной идеи, в них будет говориться об осуществлении Богочеловечества в вечности и во времени, о мире божественном, о грехопадении духовных существ, о происхождении и значении *природного* мира, о земном воплощении Христа и об искуплении, о видимой и невидимой церкви, о конце мирового процесса и полном откровении Богочеловечества.

Знаменательно — для обсуждения вопроса об авторстве этого текста, — что он же сопровождает соловьевскую программу и в объявлении, помещенном в «Церковном вестнике».

Далее в *ПО* следовала воспроизводимая нами «Программа». Заключалась заметка техническим уведомлением: «Первое чтение происходило 29-го января, а остальные 11-ть по воскресеньям и пятницам, в следующие числа: 3, 5, 10, 12 и 17-го февраля и 5, 10. 12. 17, 19 и 24-го марта. По словам «Голоса», публичные лекции В. С. Соловьева продолжают привлекать многочисленную публику высших кругов. Они будут печататься по *рукописи* самого лектора (а не по сомнительной записи слуша-

теля) на страницах «Правосл <авного> обозр <ения>», начиная с мартовской книги».

Текст — по публикации: *ПО* — 1878. — Февр. — С. 344—345. Публикация программы чтений имела рекламно-информационную цель, она напечатана в неофициальной части «Церковного вестника» — 1878. — 28 янв. (№ 4). — С. 15—16 и, вероятно, в других изданиях.

С. 171. *...в индейской теософии...* — В современном прочтении: *в индийской.*

ФИЛОСОФСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПРОГРАММЕ МИНИСТЕРСТВА НАРОДНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

К осени 1885 г. Соловьев окончательно уяснил для себя свое отношение к позициям крупнейшего представителя охранительного, ультраконсервативного крыла «русской партии» — М. Н. Каткова (ср. воспроизводимые ниже воспоминания о нем философа). В недатированном письме Соловьев говорит брату, юмористически сравнивая себя с метким Давидом: «...я вызываю на смертный бой Голиафа, обитающего на Страстном бульваре. А вызов ищи в ближайших №№ «Руси» под заглавием «Государственная философия в программе Министерства народного просвещения». Если бой не будет принят, то я буду считать себя победителем. Подпись П. Б. Д. желающим не возбраняется принять за сокровенную фамилию Победоносцева» (*П* IV, 92—93). 17 сентября 1885 г. Соловьев писал А. А. Фету: «...пытаюсь бодать Каткова в «Руси» за его отрицание философии и унижение религии, а главное за непрактичность его консервативного доктринерства» (*П* IV. 230). Выступление Соловьева не получило ожидавшегося отклика, философ усматривал в этом даже специальный заговор: «Невзирая на то, что статья моя о «государственной философии» была в Петербурге весьма замолчана, — писал он Т. И. Филиппову, — я не унываю и готовлю целых четыре для систематического и многостороннего развития той же темы» (*П* IV. 169); ср. в письме к Н. Н. Страхову, датирующемся по упоминанию смерти Н. Я. Данилевского «не ранее 7 ноября 1885 г.»: «Я печатаю и пишу — кроме частей своего теократического Левиафана — еще несколько статей против Левиафана на Страстном бульваре» (*П* I, 24; характерна игра слов: свой труд «История и будущность теократии» Соловьев уподобляет библейскому Левиафану, в котором символизирована непостижимость божьего творения, имея в виду и то, что Т. Гоббс назвал этим именем свой основной трактат о государстве, как громадном и цельном живом организме (каковым и виделось Соловьеву осуществление теократического идеала); на долю Каткова остается Левиафан как безобразное гигантское и враждебное Богу существо, изначально побежденное Богом).

Текст — по единственной авторской публикации: Русь. — 1885. — 14 сент. (№ 11). — С. 5—8. — Подпись: П. Б. Д.

С. 179. *...обеспечена новым университетским уставом...* — Имеется в виду устав 1884 г., чрезвычайно стеснивший прежнюю университетскую автономию и расширивший власть попечителей и ректоров.

С. 181. *«Духовный регламент»* Российской православной церкви, разработанный в 1718—1720 гг. Феофаном Прокоповичем, исправленный Петром I, принятый в 1720 г. и вновь переработанный в 1722 г., утверждал супрематию императора в церкви и коллегиальное синодское управление всей совокупностью церковных дел.

С. 182. *Ты, Регул...* — Гораций. Оды, I, 12, 37—38. Цитируется в пер. А. А. Фета (К. Гораций Флакк. В пер. и с объяснениями А. Фета.— М., 1883.— С. 20); ср. примеч. А. Фета: «Марк Эмилий Скавр, сын угольщика, прославился строгостью жизни, а сын его, М. Скавр, был правителем Сардинии. После страшного поражения при Каннах Л. Эмилий Павел отказался от лошади <...> и погиб добровольно от мечей карфагенян» (там же).

...известный закон императора Павла... — Указ 1800 г. об исключительном праве императора распоряжаться возможностью выхода из духовного звания и из духовных учебных заведений.

КАК ПРОБУДИТЬ НАШИ ЦЕРКОВНЫЕ СИЛЫ?

Открытое письмо к С. А. Рачинскому

Эта статья вписывается в общий замысел «антикатковского» цикла (см. предыдущее примеч.). 26 октября 1885 года С. А. Рачинский писал К. П. Победоносцеву, многолетнему другу и единомышленнику: «Соловьев напечатал в «Руси» открытое письмо ко мне, замечательно легкомысленное. Хотел было отвечать, но раздумал. Из этого вышла бы скучная полемика о понятиях весьма элементарных, относительно коих мы сойтись не можем, да и некогда мне писать журнальные статьи. Да и на корреспонденцию нет времени. Я весь ушел в уроки» (ГБЛ, ф. 230. 4412.2, л. 111).

Текст — по единственной авторской публикации: Русь.— 1885.— 19 окт. (№ 16).— С. 5—6.— Подпись: П. Б. Д.

С. 188. *...hora novissima — vigilemus!* — «Времена последние — будем бдительны!» (*лат.*).— Неточная цитата из поэмы Бернарда Морландского «О презрении к миру» (XII в.). Стоит отметить, что один из наиболее видных символистов-«соловьевцев», Эллис, назвал книгу своих статей «Vigilemus!» (М., 1914).

НОВОЗАВЕТНЫЙ ИЗРАИЛЬ

Секта «Вифлеем» была основана в 1882 г. Иосифом Давидовичем Рабиновичем, христианское обращение которого произошло после посещения им Палестины в начале 80-х гг. Созданная Рабиновичем секта сохраняла некоторые элементы традиционной еврейской этнокультуры. например, субботствование и обрезание (эти элементы и поныне присутствуют в ряде иудео-христианских деноминаций в Израиле и США). В 1885 г., после распада секты, Рабинович перешел в протестантизм. В 1889 г. Соловьев посвятил ему некролог (*СС* IX, 422—424).

О возникновении этой статьи см. ниже, в воспоминаниях Соловьева об И. Д. Рабиновиче.

Текст — по единственной авторской публикации: Русь.— 1885.— 14, 21 дек. (№ 24, 25).— С. 7—9; 6—7.

С. 189. *...узнавал в нем ∞ нет лукавства.* — См.: Ин. 1:47.

«Равви, Ты ∞ Царь Израилев». — Слова ап. Нафанаила, призванного Иисусом (Ин. 1:49).

С. 193. *«Пророк Исаия ∞ почиет на Нем».* — См.: Ис. 2:12—21; 11:1—2. *«волк будет жить вместе с агнцем...»* — См.: Ис. 11:6—8.

С. 194—195. *Давид облекся ревностью ∞ избранником Божиим.* — См.: 1 Царств 16:11—17:58.

С. 196. — *«Это для того ∞ дела Божии»* — См.: Ин. 9:3. *...станешь зрячим, как иерусалимский слепой...* — См.: Ин. 9.

С. 201. *...отца лжи, т. е. Талмуда...* — В отличие от резко отрицательного отношения Рабиновича к Талмуду (по-видимому, связанного с влияниями как христианского миссионерства, так и еврейских просветителей-«маскилов») соловьевский взгляд на Талмуд был гораздо более доброжелательным и историчным (см.: Талмуд и новейшая литература о нем в Австрии и Германии.— *СС* VI; Евреи, их вероучение и нравоучение. Исследование С. Я. Диминского.— Там же).

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<газеты «Новое время»>

Больше половины лета и часть осени 1886 г. Владимир Сергеевич провел в Хорватии, куда был приглашен хорватскими национальными деятелями и просветителями еп. Йосипом Юраем Штроссмайером (1815—1905) и каноником Франё Рачки. Целью пребывания в Хорватии и встреч с хорватским духовенством была попытка заложить основы будущего православно-католического взаимопонимания. И если в России соловьевская проповедь церковного примирения и единства наталкивалась на многовековую традицию ненависти к католичеству, усугубленную к тому же характерными для XIX в. полонофобскими эмоциями, то и в Хорватии среди католического духовенства нашлись люди, по традиции трактовавшие православие как религию «еретиков» и «схизматиков». Полемике с католическим доктринером о. Иваном Марковичем (в печатном тексте письма он ошибочно назван Маркевичем) и была посвящена статья Соловьева «Православна ли Восточная церковь?» (№ 38 загребской газеты «Katolički list» за 1886 г.); полемика с Марковичем была продолжена и после его «Самозащиты»: в № 50 той же газеты был опубликован «Краткий ответ» («Kratak odgovor») Соловьева, написанный в Москве 26 ноября 1886 г., т. е. за два дня до написания публикуемого письма в редакцию «Нового времени» (см. *СС* XI, 457—460).

Эмоциональная напряженность этого письма еще ярче раскрывается при сопоставлении с сопровождавшим его письмом Соловьева к издателю «Нового времени» А. С. Суворину: «Нет, мера есть долготерпенью!» (Тютчев). «Я добр. Но когда, ложась спать, нахожу у себя в постели битое стекло,— я свирепею» (Щедрин). Есть нечто и похуже битого стекла. Когда известный Вам Шарапов «с болью в сердце» узнает о моем коварстве и с негодованием восклицает: «так вот что скрывалось под великим и святым делом!» — то Вы согласитесь, что это уже слишком. Конечно, этот прохвост, у которого под всяким делом скрывается воровство и шантаж, не дождется, во веки веков, чтобы я ему отвечал, или даже назвал его благородное имя в печати; но так как за спиной прохвоста стоит целый полк священноябедников, благоклевещущих на меня от Иерусалима до Петербурга и от Далмации до Харькова, и так как все это имеет то практическое следствие, что духовная цензура безусловно запрещает всякую мою книгу и всякую статью, то мне поневоле приходится протестовать. Прошу Вас очень напечатать прилагаемое письмо в редакцию. Посылаю также мою хорватскую статью: если между Вашими знакомыми найдется кто-нибудь знающий этот язык, то пусть он пе-

реведет Вам хоть подчеркнутые места, чтобы Вы видели, что эта статья написана в *защиту православия нашей Церкви против католического писателя,* т. е. как раз наоборот тому, что взводят на меня далматские, харьковские и московские «сочинители».— Если, сверх ожидания, не найдете возможным напечатать мою вынужденную самозащиту, то прошу прислать мне ее обратно». (Письма русских писателей к А. С. Суворину / Подгот. к печати Д. И. Абрамович.— Л., 1927.— С. 174—175). На следующий день Соловьев писал архимандриту Антонию (Вадковскому, впоследствии — митрополиту):

Глубокоуважаемый Отец Архимандрит!

Позвольте напомнить Вам о себе и обратиться к Вам с покорнейшею просьбой по делу, как увидите, имеющему некоторую важность.

Я вернулся из-за границы, познакомившись ближе и нагляднее как с хорошими, *так и с дурными* сторонами Западной церкви и еще более утвердившись на той своей точке зрения, что для соединения церквей не только не требуется, но даже была бы зловредной всякая внешняя уния и всякое частное обращение. На попытки обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что (в необычайное для сего время) исповедался и причастился в православной сербской церкви в Загребе, у настоятеля ее о. иеромонаха Амвросия.— Вообще я вернулся в Россию — если можно так сказать — *более православным,* нежели как из нее уехал. Но тут, быть может, для испытания моей твердости, на меня обрушились неожиданные бедствия. Во-первых, безусловное запрещение духовною цензурою всего представляемого мною к печати хотя бы оно даже вовсе не касалось соблазнительного вопроса о соединении церквей. И во-вторых, одновременно с этим яростные нападения и клеветы в различных журналах, большею частью духовных, голословно выставляющих меня отступником и противником православной церкви. Эти клеветнические обвинения, если останутся без ответа, сделают для меня невозможною всякую деятельность не только в настоящем, но и в будущем. Быть может, именно этого и хотят. Но спрашивается: cui bono? — Ближайшее подтверждение сказанного найдете в прилагаемом письме в редакцию «Церковного вестника», которое я прошу Вас покорнейше передать по принадлежности для напечатания. Если же, паче чаяния, найдете невозможным исполнить эту мою просьбу, то усерднейше прошу известить меня по прилагаемому адресу.

Испрашивая Вашего пастырского благословения, остаюсь душевно преданный Вам.

Влад. Соловьев
(*П* III, 189—190).

Текст — по единственной авторской публикации: Новое время.— 1886.— 30 нояб. (№ 3864).

В РАЗЪЯСНЕНИЕ НЕДОРАЗУМЕНИЯ

14 января 1887 г. Соловьев писал архимандриту Антонию (см. предыдущие примеч.): «Приношу Вам запоздалую (по причине нездоровья и разных хлопот) благодарность за любезное посредничество Ваше для напечатания моей заметки в «Церковном вестнике», которая если и не укротила, то до некоторой степени обезоружила «ищущих души моей» (*П* III, 191; последние слова в той или иной форме часто повторяются в Псалтири).

Текст — по единственной авторской публикации: Церковный вестник.— 1886.— 6 дек. (№ 49).— С. 797—798.

С. 205. *...более трех лет тому назад...* — В № 18 журнала «Русь» от 15 сент. 1883 г. были напечатаны «Примечания к VI статье В. С. Соловьева» профессора-протоиерея А. М. Иванцова-Платонова (с. 29—34). Примечания эти представляли собой полемику с соловьевскими взглядами на исторические и догматические аспекты православно-католического раскола и возможного примирения. Ответ же Соловьева, о котором идет речь, был опубликован не в сентябре, а 1 октября 1883 г. (Русь.— № 19.— С. 38—42).

Кем, в каких ∞ неизвестно. — Ср. примеч. от редакции «Церковного вестника»: «Вопросы напечатаны Эммануелем в «Revue de l'Église greque-unie» и оттуда перепечатаны в «Annales Catholiques» от 16 октября 1886 г.». В самом деле, за подписью D. Emmanuel в названном дышавшем на ладан журнале появилась публикация, озаглавленная «Un événement» — «Событие», состоявшая, помимо шестистрочечного введения и чуть более пространного заключения, из перевода соловьевских вопросов к Иванцову-Платонову (1886.— Sept. (№ 9).— P. 321—323). Сопроводительный текст выдавал самую слабую осведомленность переводчика в русских делах: Соловьев был назван Solovico и т. п. Но в последующих номерах журнала был дан внимательный богословский разбор соловьевских тезисов по существу; в течение более чем полугода этот журнал неоднократно возвращался к «девяти вопросам».— Проверить факт их перепечатки в «Annales Catholiques» при подготовке настоящего издания не удалось. Отметим другую, практически повторяющую первую (с добавлением новой неточности: Иванцов-Платонов назван тут «предстоятелем Санкт-Петербургского Протоиерейства»), в еще одном малоприметном журнальчике: F. C. Le schisme grec et l'église catholique // Oeuvre des écoles d'Orient.— 1886.— Nov. (№ 157).— P. 365—367.

С. 206. *...но был ли он напечатан, не знаю.* — Ср. примеч. к предыдущей статье.

ГРЕХИ РОССИИ

В течение лета 1887 г. в письмах к Ф. Б. Гецу Соловьев постоянно говорит о своем остром желании вступить в полемику по еврейскому вопросу. В частности, 8 августа он пишет: «Министерство народного просвещения вообще и антисемитический циркуляр в особенности есть одна из причин, поддерживающих мои нервные боли. Вопрос: что же делать против этой дурацкой и преступной политики?» (*П* II, 146). После ряда неудачных попыток найти подходящий орган печати (см.: *П* II, 146—149) он принимает предложение Геца сотрудничать с газетой «Новости»: «Спешу ответить Вам, что с удовольствием исполню Ваше желание — написать для «Новостей» статью по еврейскому вопросу. Ни с какою другою газетою я не нахожусь в сношениях. <...> Я уже начал писать под заглавием «Грехи России». Эти грехи, по-моему, суть: 1) положение еврейства, 2) обрусение Польши, 3) отсутствие религиозной свободы. Говорить в печати о еврейском вопросе в связи с этими другими нашими неправдами я нахожу во всех отношениях удобнее. Итак, если Вы ручаетесь, что «Новости» не побоятся напечатать мою статью, и беретесь передать ее в редакцию, то напишите мне скорее» (*П* II, 150).

5 октября 1887 г. Соловьев писал Гецу: «Так как до сих пор корректура моей статьи в Москве не получена, то я заключаю, что и это мое

невинное вступление оказалось нецензурным и потому оставляю пока дальнейшие статьи в черновом виде. Если же мое предположение ошибочно, то прошу Вас известить меня, чтобы я знал, что делать» (*П* II, 152). Тогда же философ сообщал М. М. Стасюлевичу: «Я, подобно краснокожему индийцу, пою и благодушествую среди пытки. В то время как духовная цензура терзает невиннейший первый том моей «Теократии», светская цензура, несмотря на любезные письма ко мне Феоктистова <начальник Главного управления по делам печати, высшее должностное лицо в цензурном ведомстве.— *Н. К., Е. Р.*>, прищемила, по-видимому, статью «Грехи России», посланную в «Новости» по просьбе редакции этой газеты» (*П* IV, 29). Посылая рукопись Гецу, Соловьев сопроводил ее припиской: «Вот Вам, любезный друг, первая вступительная статья для «Новостей»: послезавтра отправлю Вам <...>, может быть, вторую статью» (*П* II, 191). После запрещения «вступления» план публицистической серии был оставлен. «Грехи России» изданы при жизни Соловьева не были, рукопись сохранилась у Геца и была им опубликована вместе с письмами Соловьева.

Текст — по *П* II, 187—191.

С. 207. *...собирается и в огонь вметается...* — См.: Ин. 15:6.

С. 208. *...Синай наш вдруг оказался в Берлине...* — Имеется в виду Берлинский конгресс (июнь — июль 1878), на котором победоносные результаты Сан-Стефанского мирного договора между Россией и Портой (3 марта 1878) были существенно пересмотрены в пользу Турции и Австро-Венгрии.

...обе Болгарии... — Имеются в виду вассальное по отношению к Османской империи княжество (затем Царство) Болгарское и автономная область Восточная Румелия (южная часть Болгарии со столицей в Пловдиве), присоединенная de facto к княжеству Болгарскому в 1885 г.

С. 209. *...крестьянская девочка из Дом-Реми...* — Жанна д'Арк.

...нижегородский мясник... — Кузьма Минич Минин-Сухорукий.

С. 211. *...миллионы русских подданных* ∞ *новому виду крепостного права...* — По всей видимости, Соловьев ведет речь не только о прикрепленности евреев к «черте оседлости», об их обложении дискриминационными налогами и о «процентной норме», но и о проблеме более широкого порядка — о неравенстве прав среди подданных Российской империи в целом, в частности, об ущемленности правового и имущественного положения значительной части русского крестьянства.

ПИСЬМО К г. К. ПО ПОВОДУ ЗАПРЕЩЕНИЯ <...>

Возможно, эта статья в первоначальном замысле была ответом на частное письмо А. А. Киреева, религиозного публициста и деятеля славянского движения в России, самого себя аттестовавшего как одного из «немногих последних могикан славянофильства» (цит. по: Соловьев С. М. Переписка Владимира Соловьева с А. А. Киреевым.— Русская мысль.— 1917.— Июль.— Авг.— 2 паг.— С. 148). Однако в автографе, который мы воспроизводим, она оформлена как публичное выступление с особым заглавием, как статья в виде письма к адресату, скрытому под инициалами.

В мае — июне 1889 г. духовная цензура наложила запрет на распространение в России изданного в Загребе первого тома соловьевского труда «История и будущность теократии» и на третье издание «Духовных

основ жизни» — написанной в начале 80-х гг. книги, небольшой по объему и притом касающейся в основном сферы личной этики и внутреннего опыта человека.

Издается впервые. Текст — по автографу: ГЛМ, № 26622/144.

С. 212. *Если мы по отеческому преданию ∞ Вселенскую Церковь...* — Имеется в виду Символ веры — «Верую... во единую, святую, соборную (в греч. оригинале: καθολικήν) и апостольскую Церковь».

С. 215. ...*«длинная и справедливая аргументация» ∞ (вступительная книга в «Теократию»)...* — Имеется в виду соловьевская полемика с Т. Стояновым (*СС* IV, 311—335).

С. 216. *Вы в самом деле готовы признать за сущность православия отрицание filioque...* — Filioque — «и от Сына» *(лат.)* — основное разночтение католического текста Символа веры с православным («И в Духа Святаго, Господа, Животворящаго, Иже от Отца исходящаго...»).

В 1892 г. на страницах третьего тома венгеровского «Критико-библиографического словаря русских писателей» Соловьев опубликовал статью, посвященную трудам преподавателя Литовской духовной семинарии Неофита Михайловича Богородского. В этой публикации Соловьев, ссылаясь на авторитеты православного предания (Иоанн Дамаскин, деяния VII Вселенского собора и т. д.), заявляет, что формулировочные споры вокруг filioque не настолько глубоко касаются сути христианства, чтобы быть камнем преткновения в деле взаимопонимания православия и католичества.

С. 218. ...*врата адовы...* — Мф. 16:18.

РУССКАЯ ИДЕЯ

20 апреля 1888 г. Соловьев, вчерне закончивший работу над французским текстом книги «Россия и Вселенская церковь», выезжает из Петербурга в Париж. 13 (25) мая он выступает в салоне княгини Зайн-Виттгенштейн (урожд. Борятинской) с лекцией под названием «Русская идея».

Лекция представляет собой краткий проспект уже написанной, но еще не доработанной и не увидевшей свет книги «Россия и Вселенская церковь».

Французский оригинал этого сочинения издан в Париже: L'Idée russe / Par Vladimir Soloviev.— Paris: Perrin, 1888.— 46 p.— Мы воспроизводим русский перевод: Соловьев, Владимир. Русская идея / Пер. с франц. Г. А. Рачинского.— М.: Путь, 1911.— 51 с.

С. 219. ...*Леруа-Болье...* — Соловьев познакомился с ним благодаря еп. Штроссмайеру. В период своего пребывания во Франции в 1888 г. Соловьев некоторое время жил на даче Леруа-Болье близ Версаля.

С. 223. ...*«в них же правда живет»...* — См.: 2 Петра 3:13.

Паралипоменон — по-еврейски — Dibrēj hā-jāmim — «Хроника дней».

«Так говорит Кир ∞ и пусть он туда идет!» — 2 Паралип. 36:23.

С. 224. *«Я Альфа и Омега ∞ Мне сыном».* — См.: Откр. 22:13, 17.

...*с зилотами воинствующего панславизма.* — Зилоты (в современном прочтении: зелоты) — «ревнители», самое радикальное среди национально-религиозных движений Иудеи начала н. э. Зелоты исповедовали идею священной войны против Рима и вместе с ним — против всего языческого мира.

С. 226. *...стоило России страдать ∞ «великой идеи» болгарской!* — Соловьев имеет в виду постоянные территориальные раздоры и военно-политическую напряженность между православными южнославянскими монархиями — Сербией и Болгарией,— освобождение которых от османского ига было бы немыслимо без помощи России.

С. 227. *Если Россия будет упорствовать ∞ древней Византии.* — Соловьев имеет в виду крайнее обострение русско-болгарских отношений в 80-е гг., вызванное столкновением великодержавных амбиций Санкт-Петербурга и прозападной ориентации болгарских националистов (см.: Авантюры русского царизма в Болгарии. Сб. документов. / Сост. П. Павлович, Предисл. В. Коларова.—М., 1935).

С. 228. *...disjecta membra...* — разъятые члены *(лат.)*.

Но эта идея ∞ во Христе. — См.: Ин. 1:14.

С. 230. *Один из самых выдающихся вождей ∞ что думает.* — Отношения Соловьева с И. С. Аксаковым при жизни знаменитого славянофила были весьма сложными (в чем читатель мог убедиться из материалов первого тома). Напряженность отношений и недостаток взаимопонимания с этим последним из могикан «классического» славянофильства доставляли Соловьеву некоторое страдание и после смерти Аксакова (1886 г.). Сохранился поразительный в этом смысле человеческий документ. Незадолго до выступления в салоне княгини Зайн-Виттгенштейн Соловьеву приснился сон, который он пересказал в письме вдове Аксакова — Анне Федоровне Аксаковой-Тютчевой — от 14 (26) июня 1888: «Очень яркий и, кажется, знаменательный сон. Будто мы с Вами разбирали бумаги и читали печатные корректуры писем И<вана> С<ергеевича>. Встретилось какое-то недоразумение, и Вы меня послали на могилу И. С. спросить его самого. Около могилы был недостроенный дом. Я вошел туда и увидел И. С., очень бледного. Он позвал меня за собой, и мы перешли в другое здание, огромное и великолепное. Тут И. С. сделался вдруг совсем молодым и цветущим. Он обнял меня и сказал: — Не бойся, я и мы все помогаем тебе.— Тут я спросил его: разве Вы не сердитесь на меня, И. С., за то, что я не согласен с славянофилами? Он сказал: да, немного, немного, но это не важно. Потом мы сошли опять в недостроенный дом, и И. С. опять изменился, лицо его сделалось бледно-серым, и он падал от слабости. Я посадил его на красное кресло с колесами, и он сказал: здесь мне нечем дышать, неоткуда жизни брать, скорей туда! — Тогда я повез его на кресле к великолепному зданию,— но тут меня разбудили» (ЦГАЛИ, ф. 10.2.36, л. 43 об.— 44 об.).

С. 237... *примириться с братом...* — См. Мф. 5:23—24.

Я говорю о гнусной системе русификации... — После подавления национального восстания 1863—64 гг. Царство Польское, утратив автономию, было фактически превращено в «Привислянские губернии», а польский язык был изгнан из сфер государственного управления, гимназического и университетского образования.

С. 243. *...свободу чад Божиих...* — См.: Римл. 8:21.

С. 245. *«Не добро человеку быть одному».* — Быт. 2:18.

ВЛАДИМИР СВЯТОЙ И ХРИСТИАНСКОЕ ГОСУДАРСТВО

Характерная для Соловьева конца 80-х гг. трактовка церковно-исторических событий испытала сильное влияние тех социал-христианских идей, которые в период Третьей республики (1871—1940) получили довольно широкое распространение во французских католических кругах, в частности, среди монашествующих интеллектуалов. Это — особое направление мысли, истоки которого сложились во Франции в первой по-

ловине XIX в. (см.: Соловьев В. С. Рецензия на книгу Д Щеглова «История социальных систем» — *СС* VI, 318). В области социальной это направление ориентировалось на эгалитарные и демократические ценности и понятия, в области отношений духовных, при всей страстности французского патриотизма,— на Рим и единство католической церкви. Причем и общественный радикализм, и универсалистская церковная ориентация ставили это направление в весьма напряженные отношения с аристократическими и галликанскими тенденциями католиков-традиционалистов тогдашней Франции. Впрочем, эта контроверза, хотя и в видоизмененных формах, наблюдается во французском католичестве и поныне.

Французский оригинал этого сочинения издан в Париже: Soloviev, Vladimir. Saint Vladimir et l'Etat Chrêtien // L'Univers.— 1888.— 4, 11, 19 août.— Мы воспроизводим русский перевод по изданию: Соловьев, Владимир. Владимир Святой и христианское государство и Ответ на корреспонденцию из Кракова / Пер. с франц. Г. А. Рачинского; с прилож. отрывка из письма еп. Штроссмайера кардиналу Рамполле и предисл. кн. Е. Н. Трубецкого.— М.: Путь, 1913.— С. 13—41.

С. 247. *...и к другим личностям, а не к Владимиру Святому...* — Празднование дня св. Владимира приходится на 15 июля по ст. с.

С. 247—248. *...при тишайшем ...Алексее Михайловиче ∞ указать на этот год.* — Здесь — несомненный сдвиг в трактовке личности и исторической роли патриарха Никона по сравнению с работами Соловьева первой половины 80-х гг. Прежний взгляд Соловьева на Никона как на честолюбивого борца за утверждение своеобразного анахронического папизма в лоне православия остается в силе. Но проступает новая грань жизни и деятельности Никона в русской истории: Никон — борец против неограниченных притязаний мирской власти в духовной сфере. Отсюда — и парадоксальное сближение позиции Никона с позицией его смертельного врага — протопопа Аввакума.

С. 248. *...присутствие сербских государственных людей ∞ религиозным рвением...* — Иронический намек на тогдашнюю вражду между двумя молодыми православными монархиями Балкан — Сербией и Болгарией.

Reverend — «преподобный» *(англ.)*, священник англиканской церкви.

С. 251. *...победил мир...* — См.: Ин. 16:33.

С. 252. *«Отдайте кесарево Кесарю...»* — Мф. 22:21.

С. 253. *«Блаженны милостивые...»* — Мф. 5:7.

«Продайте именья...» — См.: Мф. 19:21.

«Не собирайте ∞ воры не крадут» — См.: Мф. 6:19—20.

«Блажен муж милующий и дающий» — См.: Пс. 37(36):21.

«Дающий нищему...» — См.: Притч. 19:17.

С. 255. *Он сказал, что Кесарь не Бог ∞ когда Он шел на страдание...* — См.: Мф. 22:16—22.

С. 256. *Возвестив в своей первосвященнической молитве...* — См.: Ин. 17:21.

«Ты еси Петр...» — Мф. 16:18.

С. 257. *В 1885 году официальный документ...* — См. статью Соловьева «Государственная философия в программе Министерства народного просвещения» и комментарий к ней.

...кому дана всякая власть... — См.: Мф. 28:18.

Мы не желаем также ∞ с великой христианской общиной. — См. рассу-

ждение о Никоне (с. 247—278); ср. также со статьей Соловьева «Несколько слов в защиту Петра Великого».

(Примеч.) *...писатель-мирянин...* — По-видимому, Соловьев имеет в виду самого себя.

ОТВЕТ НА КОРРЕСПОНДЕНЦИЮ ИЗ КРАКОВА

Ответ анонимному польскому корреспонденту газеты «Юнивер» (Coup d'oeuil sur l'histoire religieuse de la Russie à propos des articles de M. Soloviev // L'Univers.— 1888.— 18 sept.) — второй случай (после дискуссии с хорватским священником Ив. Марковичем — см. комментарий к письму в редакцию «Нового времени» от 28 ноября 1886) ответа Соловьева на антиправославную полемику со стороны наиболее яростных славянских ревнителей католичества. Польский автор прислал в газету свои возражения на соловьевский ответ, и в номере «Юнивер» от 9 октября они были напечатаны с новыми контраргументами русского философа; вторая часть соловьевского ответа (имеющая, в общем, технический характер) на русский язык не переводилась и в тома *СС* XI—XIV, восполнившие лакуны дореволюционного собрания сочинений, не включалась, она воспроизведена в издании: Soloviev, Vladimir. La Sophia et les autres écrits français / Ed. et presentés par François Rouleau.— Lausanne; La Cité — L'Age d'Homme, 1978.— P. 119—121 (на сегодня это издание является необходимым дополнением к *СС* I—XIV, поскольку в нем воспроизведено в подлиннике большинство франкоязычных текстов Соловьева, в том числе не публиковавшийся прежде трактат о Софии).

Французский оригинал этого сочинения издан в Париже: Soloviev, Vladimir. Correspondance de Cracovie // L'Univers.— 1888.— 22 sept.— Мы воспроизводим русский перевод по изданию, указанному в предыдущем примеч.

С. 263. *...знаменитая этнологическая теория...* — Имеется в виду популярная среди польской интеллигенции конца XIX в. теория Х.-Ф. Духиньского о «туранском» происхождении великороссов.

С. 264. *...студистами...* — Соловьев иронически приводит искаженное в статье анонимного краковского автора название распространенной в то время в Южной России протестантской секты *штундистов.*

«Между Святым Престолом ∞ торжественного приема». — Русь приняла христианство по восточному (византийскому) обряду, и первоначально русская церковь находилась под юрисдикцией Константинопольского патриархата. Однако акт принятия Русью христианства (988 г.) совершился в период формального единства церкви, до раскола 1054 г.

...мы видели в Москве нунция ∞ Ваннутелли. — С 28 мая по 23 июня 1883 г. в России находился папский нунций С. Ваннутелли. В Москве ему был представлен Соловьев, см. воспоминания кардинала об этой встрече: Boudou, Arien. Le Saint-Siège et la Russie: Leurs relation diplomatiques au XIX-e siècle.— Paris, 1925.— T. 2: 1848—1883.— P. 544—545; Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева.— Брюссель, 1977.— С. 212. (Соловьев, разумеется, когда говорит: *«мы»,* подразумевает не себя лично, а коллективного субъекта истории.)

С. 266. *...Толстые...* — Имеется в виду граф Дмитрий Андреевич Толстой (1823—1889) — историк и деятель контрреформ 1880-х гг., занимавший в 1882—1889 гг. пост министра внутренних дел.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ ЖУРНАЛА «PRZEGLĄD POLSKI»

Этот незаслуженно забытый и до сих пор не вошедший в научный оборот текст — полемика с польским филологом и публицистом, одним из лидеров краковской консервативной группы «станьчиков» графом Станиславом Тарновским.

Письмо представляет собой на редкость искренний автокомментарий к брошюре «Русская идея». В нем конкретизируется понимание философом своего собственного служения в мире,— служения, определяемого им как новозаветное христианское пророчество.

Письмо в «Przegląd Polski» отражает также и внутренний кризис, пережитый Соловьевым на грани 80-х—90-х гг., когда позади оставался пик иллюзий «всемирной теократии» и назревали эсхатологические предчувствия, овладевшие Соловьевым в 90-е годы. Не случайно на страницах письма появляется образ большой европейской войны и антихристова царства.

Французский оригинал этого сочинения (цитаты из Тарновского Соловьев приводит по-польски, в подстрочном примечании дан польский перевод французского текста) опубликован в Кракове: Przegląd Polski.— 1889.— Т. 92.— S. 179—187.

С. 268. *...на службу добрым или злым целям.*— Ср. с заключительной строфой стихотворения «Ex Oriente Lux» (1890):

> О Русь! в предвиденье высоком
> Ты мыслью гордой занята;
> Каким ты хочешь быть Востоком:
> Востоком Ксеркса иль Христа?

С. 269. *...ein überwunderer Standpunkt...*— преодоленная точка зрения *(нем.).*

С. 270. *...kai bous ∞ didaskalous.*— «И иных Бог поставил в церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями...» *(греч.).*

...«Dlatego ∞ za proroka».— «Будь таких пророков множество, каждый мог бы считать себя истинным пророком, каждый нашел бы несколько приверженцев, а кто мог бы узнать и решить, кто из них воистину истинный? Ведь мы имеем свидетельства и знаем, что пророком был наш Товяньский, пророком — каждый основатель новой религиозной секты в Америке, пророком может назваться священник Гиацинт Луазон, и пророком — Ламенне; от самых глубоких и значительных до самых поверхностных, каждый мистик, каждый человек, охваченный религиозными сомнениями, мог бы восприниматься как пророк...» *(польск.).*

...пророком был наш Товяньский.. — Краковские консерваторы, стоя на позициях «политического реализма», отрицательно относились к романтическим течениям, в частности, и к товянизму.

Шарль Луазон (в монашестве — Гиацинт (Йасент).— В 1869 г. отлучен от католической церкви, участвовал в «старокатолическом движении», затем основал собственную «галликанскую церковь», ориентированную на единение с англиканством. В 1888 г. поддержал авторитарное движение генерала Буланже.

С. 271. *Дух, Который веет, где хочет.*— См.: Ин. 3:8.

С. 272. *Польша как нация не погибла...*— Намек на слова «мазурки Домбовского», ставшей польским национальным гимном: «Jeszcze Polska nie zginęła...»

Et erit unum ovile...— «И будет одно стадо и один Пастырь» (Ин. 10:16) *(лат.).*

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<газеты «Новое время»>

Иеромонах Антоний (Храповицкий), позднее — архиепископ Волынский, после революции — митрополит Киевский и Галицкий, а в эмиграции — глава Русской синодальной церкви за рубежом (так называемой «Карловацкой» церкви), начал читать цикл лекций под названием «Превосходство православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьевым».— Содержание лекций было опубликовано в №№ 10—13 «Церковного вестника» за 1890 г., и в том же году этот текст вышел отдельной брошюрой. Кроме того, материалы лекций иеромонаха Антония были опубликованы и на страницах «Церковных ведомостей» (Из публичных чтений доцента Санкт-Петербургской духовной академии иеромонаха Антония против Вл. Соловьева. // Церковные ведомости.— СПб., 1890.— Апр.— № 14—15; Прибавление.— С. 493—497). Глубокую неприязнь к Соловьеву Антоний питал до конца своих дней.

Мы сохраняем закрепившееся в науке после радловской перепечатки (*П* III, 178) указание на то, что это — письмо в редакцию «Нового времени». На самом деле перед нами публичное выступление без специального обращения к определенному печатному органу. Его опубликовали одновременно «Новое время» (25 февр., № 5026) и «Новости и Биржевая газета» (25 февр., № 55), возможно, и другие издания. Рукописный оригинал с авторской правкой сохранился в архиве О. К. Нотовича, издателя «Новостей» (ИРЛИ, ф. 207. 185, л. 7—8), в «Новое время» была послана чистовая копия (см. в недатированном письме Соловьева к А. С. Суворину: «Покорнейше прошу Вас напечатать прилагаемое заявление если возможно *сегодня,* так как желательно, чтобы оно появилось ко второй лекции о. Антония. Если Вы вообще найдете возможным напечатать это заявление, то вероятно не будете иметь ничего против того, чтобы оно было помещено и в других газетах»,— ЦГАЛИ, ф. 459. 1. 4027, л. 13—14; автографа «заявления» при письме нет). Антоний опубликовал свой ответ Соловьеву в «Новостях» (мотивируя это, вероятно, принадлежностью газеты «еврейской партии») 28 февраля (№ 58).

Текст — по «Новому времени».

В рукописи сохранились первоначальные варианты, форму которых Соловьев смягчил в окончательной редакции.

С. 273. *...едва ли... имеет право отлучать меня...* — Первоначально читалось: *так же мало имеет право отлучать меня от православной церкви, как и я его.*

...готов оправдать... — Первоначально читалось: *готов доказать (при равных условиях публичного спора) полное согласие своих воззрений с православным учением.*

...сочинений, не находящихся в обращении среди русской публики... — Первоначально читалось: *недоступных русской публике.*

ОТВЕТ НА ПУБЛИЧНЫЕ ЧТЕНИЯ о. ИЕРОМОНАХА АНТОНИЯ <...>

О побудительных причинах к созданию Соловьевым комментируемого ниже текста см. выше примечания к письму в редакцию «Нового времени» от 25 февраля 1890.

Публикация соловьевского ответа сопровождалась письмом Антония: «Покорнейше прошу редакцию «Церковного вестника» поместить ответ Вл. С. Соловьева на мои чтения «Превосходство православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьевым». Думается, что ничего нового в нем не найдут для себя читатели моих бесед в области тех вопросов, которые в них обсуждались. Впрочем, если окажется нужда, то мы примемся за разбор тех метафизических и др. научных оснований, от коего мы отказались в беседах за их недоступностью для слушателей прежде всего. Мы, впрочем, были бы очень рады оставить последнее слово за г. Соловьевым, который считает свои мнения преследуемыми цензурою, потому что, надеемся, эти мнения сами себя уничтожают. Иеромонах *Антоний*».

Текст — по единственной авторской публикации: Церковный вестник.— 1890.— 10 мая (№ 19).— С. 320—322.

С. 276. ...*дадеся ми в с я к а в л а с т ь...* — Мф. 28:18.

С. 278—279. *Птичий помет ∞ в священной книге.* — Эпизод из второканонической книги Товита. Речь идет о несчастии, постигшем не Товию, но его отца Товита (см.: Тов. 2:10 и сл.).

<ПРОТЕСТ ПРОТИВ АНТИСЕМИТИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ В ПЕЧАТИ>

В конце февраля 1890 г. Соловьев и английский журналист Э. Диллон обратились к Льву Толстому: «Здесь ходят слухи, в достоверности которых мы имели возможность убедиться,— о новых правилах для евреев в России. Этими правилами у евреев отнимается почти всякая возможность существования даже в так называемой черте оседлости. В настоящее время всякий у нас, кто не соглашается с этой травлей и находит, что евреи такие же люди, как и все, признается изменником, сумасшедшим или купленным жидами. Вас это, конечно, не испугает. Очень желательно было бы, чтобы вы подняли свой голос против этого безобразия. <...> В какой форме сделать это обличение — вполне зависит от вас. Самое лучшее, если бы вы выступили единолично, от одного своего имени. Если же почему-нибудь для вас это невозможно, то можно было бы написать и коллективно» (*П* IV, 254). Толстой поддержал почин, но предложил текст воззвания составить Соловьеву: «Я всей душой рад участвовать в этом деле и вперед знаю, что если вы, Владимир Сергеевич, выразите то, что вы думаете об этом предмете, то вы выразите и мои мысли и чувства, потому что основа нашего отвращения от мер угнетения еврейской национальности одна и та же — сознание братской связи со всеми народами и тем более с евреями, среди которых родился Христос и которые так много страдали и страдают от языческого невежества так называемых христиан. Вам это естественно написать, потому что Вы знаете, что именно угрожает евреям и что говорят об этом. Я же не могу себе приказать писать на заданную тему, а побуждения — нет» (*П* IV, 255).

Текст протеста подготовил Соловьев, он же стал одним из наиболее активных сборщиков подписей (см.: *П* II, 159; IV, 261). Осенью Соловьев

заново отредактировал прокламацию: «Известное Вам заявление мною переделано со стороны стиля, который был в прежней редакции слишком казенным. Теперь вышло несравненно лучше. Так как эти перемены касаются исключительно только формы, то я не считаю нужным беспокоить еще раз всех подписавшихся. Но если хотите, могу прислать Вам новую редакцию, которую в таком случае просил бы показать и другим. Короленко прислал свою подпись с самым сочувственным письмом. Кажется, за двумя-тремя исключениями все выдающиеся литературные имена будут в сборе с мэгалэоном <т. е. Львом Толстым — обыгрывание греческих корней.— *Н. К., Е. Р.*> во главе. Кто-то болтал о контрпротесте; но ведь для этого нужно, прежде всего, создать контр-Толстого. А я думаю, что и контр-Гроты и контр-Соловьевы предпочтут безмолвие» (*П* I, 67—68; письмо от 29 октября 1890 г. к Н. Я. Гроту).

Но 8 ноября 1890 г. министерский циркуляр (см. ниже примеч. к письму Александру III) запретил публиковать «какое бы то ни было коллективное заявление касательно евреев» (*П* IV, 261). Протест был передан для публикации в зарубежной печати. Оригинал — вероятно, в последней редакции, как показывает сравнение русского и английского текстов, см. ниже — был передан Гецу в пользование по его усмотрению (см.: Гец Ф. Б. Об отношении Вл. Соловьева к еврейскому вопросу / С прилож.; 2-е изд.— М., 1902.— С. 43—44).

Протест был опубликован в Лондоне на английском языке (кто был переводчиком, мы не знаем) в составе анонимной статьи «The Jews in Russia / (From an occasional correspondent) // Times.— 1890.— 10 Dec. (№ 33191).— P. 3.— Статья датирована: Москва, 3 декабря. Английский текст достаточно однозначно, за небольшими исключениями, отвечает воспроизводимому нами русскому. Ни одной подписи в корреспонденции «Таймс» не сообщалось, но указывалось, что протест поддержан русскими писателями во главе с Толстым.

Мы воспроизводим текст *П* II, 160—161.

С. 281. *...распространяемое русской печатью...* — В «Таймс» следует: «по немецкому образцу» («after the fashion of Germany»).

В тексте, опубликованном Гецем, эта отсылка к немецкому прообразу русского антисемитизма отсутствует, но она была — хотя и помещалась, видимо, в конце воззвания — в том варианте (или одном из вариантов), которые циркулировали в России, ср. в письме В. Г. Короленко к Соловьеву от 22 октября 1890 г.: «Я, конечно, охотно прибавил свое имя к имеющимся уже подписям. Маленькое замечание, которым я, впрочем, ничего не обусловливаю: в конце, если не ошибаюсь, Вашей рукой прибавлено против слов «антисемитическое движение в печати» слова: «перешедшее к нам из Германии». Я недостаточно знаю историю этого вопроса, но... Разве у нас такого добра и своего-то мало? Впрочем, это только «к слову». А затем позвольте еще раз поблагодарить Вас за то, что вспомнили обо мне в этом деле...» (ГПБ, ф. 718.62).

...ничего предосудительного... — В «Таймс» имеется латинское уточнение, возможно, восходящее к русскому оригиналу: «per se» — «сама по себе».

ПИСЬМО ИМПЕРАТОРУ АЛЕКСАНДРУ III

Воспроизводимый нами автограф этого письма сохранился в делах Главного управления по делам печати (ЦГИА, ф. 76.1.26, л. 23—24) при Всеподданнейшем докладе министра внутренних дел Дурново (там же, л. 25—26):

Бывший профессор Московского университета Соловьев повергнул на Высочайшее Вашего Императорского Величества воззрение жалобу на то, что некоторые учреждения без всяких будто бы основательных причин стесняют литературную его деятельность. Он указывает между прочим на духовную цензуру, находящуюся в ведении Святейшего Синода, которая запретила к обращению в России изданную им за границей книгу с толкованиями на Библию; мера эта состоялась, вероятно, на том основании, что в последнее время во всех своих сочинениях религиозного содержания Соловьев обнаружил наклонности к католицизму и проповедовал о соединении церквей под главенством римского первосвященника.

Что касается Министерства Внутренних Дел, то по моему распоряжению журнал «Вестник Европы» подвергся административной каре за статьи Соловьева, явно направленные к колебанию основ церковной и государственной жизни России. Соображения, руководившие мною в сем случае, были изложены во Всеподданнейшем моем докладе и удостоилися Высочайшего Вашего Величества одобрения.

В последнее время дошло до моего сведения, что Соловьев сочинил протест против какого-то мнимого угнетения евреев в России и употребляет все старания, чтобы привлечь к подписанию его как можно более лиц, подвизающихся на литературном поприще. Не сомневаясь, что подобная демонстрация может причинить только вред и послужить на пользу нашим недоброжелателям в Европе, старающимся искусственно возбуждать еврейский вопрос, я распорядился, чтобы означенный документ не появлялся на страницах наших периодических изданий.

О вышеизложенном считаю долгом представить на Высочайшее Вашего Императорского Величества благоусмотрение.

Статс-Секретарь Дурново

22 ноября 1890 г.

В конце предпоследнего абзаца в докладе министра, против слов *«я распорядился ∞ изданий»* — царская резолюция, наложенная 22 ноября 1890 г.: «Очень хорошо».

С. 283. *Изданная мною в славянских землях книга...* — Имеется в виду «История и будущность теократии» (т. 1), фрагменты которой печатались на страницах *ПО* на протяжении 1885—1886 гг. и которая вышла полностью в Загребе в 1887 г. (*СС* IV). Не имея возможности распространить свой труд в русской публике, Соловьев основное содержание второго тома изложил — в облегченной, неакадемической уже форме — на французском языке в книге «Россия и Вселенская церковь» (Париж, 1888).

С. 283—284. *Издание ∞ подверглось административному распоряжению.* — Имеется в виду распоряжение министра внутренних дел от 15 декабря 1889 г.: «Принимая в соображение, что журнал «Вестник Европы» в целом ряде статей относится не иначе как с осуждением к важнейшим мероприятиям Правительства, а статьи В. Соловьева «Очерки из истории русского сознания», появившиеся на страницах этого издания, раздражительною критикой, направленною против русской Церкви и Государства в историческом их развитии, внушают ложные о них представления и колеблют уважение к основам их и вообще к принципу русской национальности, Министр Внутренних Дел, на основании ст. 144 Уст<ава> Ценз<урного> Св<ода> Зак<онов> т. XIV (изд. 1886 г.)

и согласно заключению Совета Главного управления по делам печати, определил: объявить этому журналу *первое* предупреждение, в лице издателя-редактора, действительного статского советника Михаила Стасюлевича» (*ВЕ* — 1890.— Янв.— С. 3). «Очерки из истории русского сознания», печатавшиеся в *ВЕ* в 1889 г. с мая по декабрь, вошли во второй выпуск «Национального вопроса в России» (т. 1 нашего издания).

С. 284. *..я присоединился ко многим писателям и ученым...* — Соловьев, как видно из примечаний к предыдущей статье, сознательно преуменьшает свою роль.

РУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ
(По поводу статьи Н. Я. Грота в «Вопросах философии и психологии»)

Статья поднимает одну из центральных тем философской публицистики Вл. Соловьева: тему неразрывности общественной нравственности (и шире — общественного благоустройства) и личной праведности. Эту тему он разрабатывал в полемике с эпигонами славянофильства, для которых сентиментализированное представление о традиционных духовных ценностях выглядело бесспорным залогом нравственного устроения общественных судеб (см. материалы 1 тома нашего издания, прежде всего «Национальный вопрос в России»).

Текст — по единственной авторской публикации: Новости и Биржевая газета.— 1891.— 23, 26 янв. (№ 23, 26).

С. 288. *Носителем идеалов ∞ самую общую форму.* — Пушкинская речь Ф. М. Достоевского была произнесена в зале Московской городской думы 8 июня 1880 г. и вошла в августовский номер «Дневника писателя» вместе со статьей «Вопросы и ответы», где утверждается, что «Европа нам тоже мать, как и Россия, вторая мать наша...» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.— Т. 27.— М., 1984.— С. 36), что освоение восточных владений Российской империи «возвысит наш дух», «придаст нам достоинства и самопознания» (там же.— С. 37).

С. 289. *...Достоевский должен бы был решительно ∞ взглядов и мнений...* — Соловьев имеет в виду противоречие между гуманностью и универсализмом основополагающих идей Достоевского и теми элементами ксенофобии, национальной и вероисповедной исключительности, которые проявлялись в его романах и публицистике и, по убеждению Соловьева, отчасти компрометировали и творчество, и все жизненное дело великого писателя. Соловьев, связанный с Достоевским узами глубокой и творческой дружбы (см.: Соловьев С. М., цит.— С. 171, 199—202), после его смерти, в «Трех речах в память Достоевского» (*СС* III), настаивал на безусловном примате общечеловеческих и христианских начал в его творчестве.

Из всех мыслей ∞ не была нарушена. — Соловьев говорит о повести Л. Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича».

С. 290. *За праздничною речью Достоевского ∞ как совершенно бессмысленный.* — Имеется в виду глава III «Дневника писателя» на 1880 год («Придирка к случаю. Четыре лекции на разные темы по поводу одной лекции, прочитанной мне г-ном А. Градовским. С обращением к г-ну Градовскому».— Полн. собр. соч.— Т. 26.— М., 1984.— С. 149—174).

ПИСЬМО В. С. СОЛОВЬЕВА К АВТОРУ (ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ)

<к книге Ф. Б. Геца «Слово подсудимому!»>

Книга Геца, в которой было помещено публикуемое письмо-предисловие В. С. Соловьева, содержала в себе попытку аргументированной отповеди тогдашней антисемитской публицистике.

Книгу предваряли письма к Гецу Л. Н. Толстого, Б. Н. Чичерина, В. Г. Короленко, написанные в пору подготовки воспроизведенного нами выше «Протеста против антисемитического движения в печати»; «письмо» Соловьева всего лишь статья в эпистолярной форме. 21 марта 1891 г. он сообщал Гецу: «Дорогой друг, я приехал в Москву с довольно сильною инфлуэнцией и в первые дни мог лишь с трудом заниматься переделкою предисловия, которое вышло тем не менее удачно, судя по отзывам всех читавших его (не исключаю и некоторых антисемитов, которые выходили из себя, но признавали, что письмо хорошо составлено)» (*П* II, 162). Самое заглавие книги Геца принадлежит Соловьеву (там же), им же были получены разрешения на публикацию писем именитых русских литераторов.

Книга Геца была запрещена и уничтожена цензурой (несмотря на хлопоты Соловьева — *П* II, 174) — см.: Сводный каталог русской нелегальной и запрещенной печати XIX в.: Книги и периодические издания.— 2-е изд., под. и перераб.— М., 1982.— Ч. 1 (ср. *П* II, 162, 173).

Этот соловьевский текст впервые опубликован Гецем после смерти философа — мы говорим «впервые», поскольку не поступивший в обращение и уничтоженный тираж «публикацией» (т. е. обнародованием) считать нельзя.

Текст — по одному из уцелевших оттисков этого набора, прошедшего авторскую корректуру: Гец Ф. Б. Слово подсудимому! С письмами графа Л. Н. Толстого, Б. Н. Чичерина, Владимира Сергеевича Соловьева и В. Г. Короленко / Ф. Г.— СПб., 1891 (Тип. газ. «Новости»).— С. XV—XXVII.— Гец утверждал, что ему «удалось спасти один экземпляр для себя» (*П* II, 163). На деле экземпляров сохранилось больше — см. цит. выше Сводный каталог запрещенной литературы. Мы воспользовались для выверки текста неучтенным, принадлежащим отделу редкой книги Научной библиотеки МГУ (шифр: Редк. 10 Gr 195) (предыдущий ее владелец, судя по штемпелю,— Петербургский Учительский институт).

С. 296. *«если не возвестишь нечестивому ∞ ты же душу свою избавил».* — Иезек. 3:18—19.

Прошло уже десять лет ∞ антисемитическое движение. — Соловьев имеет в виду цепь инспирированных погромных кампаний, начавшихся в России с марта 1881 г. *«Отец лжи»* — одно из наименований Сатаны в христианской словесности. Возводя антисемитское движение к «отцу лжи», Соловьев тем самым настаивает на его бесчеловечной и одновременно безбожной природе.

За это время ∞ исповедуемого ими на словах. — Соловьев подразумевает прежде всего свое исследование «Еврейство и христианский вопрос», а также разделы своих книг «История и будущность теократии» и «Россия и Вселенская церковь», где дается христианско-богословское обоснование исторических судеб еврейского народа.

С. 299. *...пишет мне ∞ Чичерин...* — 21 марта 1891 г. Соловьев сообщал Гецу: «В Москве я нашел давнишнее письмо Чичерина, разрешающее мне пользоваться публично его заявлением по еврейскому вопросу,

которое он прислал в новой, еще лучшей редакции; я этим воспользовался сейчас же. Это не беда, что письмо Чичерина появится в двух местах Вашей книжки: лишь бы его прочли» (*П* II, 162).— Одна из важных тем творчества Б. Н. Чичерина — проблема прав и достоинства человеческой личности. Будучи близок Соловьеву по общей направленности творчества, Чичерин тем не менее на протяжении 70—90-х гг. выступал беспощадным критиком теоретических воззрений Соловьева, считая их метафизически и научно некорректными.

«...греки исчезли...» — Б. Н. Чичерин имеет в виду не исчезновение греческого этноса, но лишь прерывность в истории его самосознания. Византийцы возводили свою национальную преемственность не столько к «эллинам» (своим прямым этническим предкам, в которых они видели язычников по преимуществу), но к Римской империи и христианской церкви. И лишь на закате Византийской империи некоторая часть ее мыслителей связала историю своего народа с древней Элладой.

С. 302. *...отчет о книге г. Сазонова...* — Имеется в виду монография: Сазонов Г. П. Крестьянская земельная собственность в Порховском уезде.— СПб., 1890.

О ПОДДЕЛКАХ

Статья продолжает ряд соловьевских произведений 70—80-х гг., таких, как «Чтения о Богочеловечестве» или «Духовные основы жизни» (*СС* III), где речь идет о неразрывной связи мирового процесса с внутренним опытом и внутренней жизнью христианина,— о связи, которая в христианской мысли XX в. стала трактоваться как человеческое измерение Царства Божия (К. Барт и П. Тиллих), «кафолическое сознание» (Вл. Лосский) или как «Божественная среда» (П. Тейяр де Шарден — см.: Truhlar K. V. Teilhard und Soloviev. Dichtung und Religiöse Erfahrung.— Freiburg — Münch., 1966).

Эта статья предваряет целый ряд специально-историософических работ Соловьева.

Текст — по единственной авторской публикации: *ВФП* — 1891.— Май (Кн. 4).— С. 149—163.— Опечатки оригинала выправлены по листку с указанием их, прилагавшемуся к следующему номеру журнала.

С. 307. *...«слушающий вас — Меня слушается»* — Лк. 10:16.

С. 309. *...царствие Божие силою берется...* — Мф. 11:12.

(Примеч.) *...царствие Божие внутри вас...* — Лк. 17:21.

С. 312. *«даде им область...»* — Ин. 1:12.

С. 313. *Из того, что многие эволюционисты ∞ антихристианский характер.* — Собственную христоцентрическую теорию космоисторической эволюции Соловьев обосновал впервые в «Чтениях о Богочеловечестве».

(Примеч.) *«Бундегеш»* — зороастрийское мистико-теософское сочинение, написанное на пехлеви. В Европе издано в 1868 г.

С. 314. *Царствие Мое не от мира сего...* — слова Иисуса на допросе у Пилата (Ин. 18:36).

С. 315. *...«не исповедует Иисуса Христа...»* — 1 Ин. 4:3.

С. 316. *Сводя христианство ∞ апостольской анафеме...* — «Кто не любит Господа Иисуса Христа — анафема» (1 Кор. 16:22).

«...и бесы веруют...» — Иак. 2:19.

ЗАПОЗДАЛАЯ ВЫЛАЗКА ИЗ ОДНОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЛАГЕРЯ
(Письмо в редакцию <журнала «Вестник Европы»>)

Письмо интересно не столько как факт «отмахивания» (выражение Соловьева, с которым мы встречаемся в предпоследней фразе письма) от правоконсервативных критиков,— в частности, от историка и публициста Д. Ф. Щеглова,— сколько как свидетельство глубокого и постоянного интереса Соловьева к французской и — шире — западной социально-реформаторской мысли XIX в. Понимание интереса Соловьева к этому направлению тем более важно, что последнее оказало немалое и до сих пор всерьез не осмысленное влияние на идейные и нравственные искания русских писателей прошлого века. Вопрос о важности такого понимания для истории русской культуры был поставлен еще Розой Люксембург в связи с 80-летием Л. Н. Толстого (см.: Luxemburg R. Tolstoi als sozialer Denker // Luxemburg R. Schriften über Kunst und Literatur.— Dresden, 1972.— S. 31—38).

Текст — по единственной авторской публикации: *BE* — 1891.— Июль.— С. 416—420.

С. 317. *Год тому назад ∞ «История социальных систем».* — Рецензия на второй том монографии Д. Ф. Щеглова с намеком на невысокую компетентность этого исследователя была напечатана в «Русском обозрении» (1890.— № 7; воспроизведена — *СС* VI, 311—320).

С. 318. *..превосходною книгою Нойеса об американском социализме...* — Noyes John Humphrey. History of American socialism.— Philadelphia, 1870.

С. 319. *...en connaissance de cause...* — со знанием дела *(фр.).*

Ламенне, Монталамбер и Лакордер за социал-христианскую проповедь были осуждены папой в 1832 г., а специальной энцикликой от 15 июля 1834 была осуждена книга Ламенне «Слова верующего».

С. 321. Μύρμηξ *∞ более приятный комплимент.* — Щеглов уподобляет Соловьева вместе с сонмом великих писателей России стрекозам, а себя — трудолюбивому муравью.

ИЗ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

1890-е годы, ознаменованные нарастанием кризисных тенденций в европейской и русской жизни и крушением экуменических проектов Соловьева, оказались для философа не только особо мучительными, но и особо плодотворными. Необходимо было в свете новейшего кризисного опыта переосмыслить все прежние свои идеи, все свои воззрения и чаяния. Нужно было снова и снова соотносить основные тексты, категории и принципы христианства с новыми трагическими реальностями; нужно было на новом уровне понимания обосновать и утвердить идеи духовного универсализма в распадающемся мире.

Текст — по единственной авторской публикации: *ВФП* — 1891.— Сент. (Кн. 5).— С. 133—157.

С. 324. *...«закона трех фазисов» у Авг. Конта...* — Идея стадиальности человеческого мышления и — вместе с тем — истории, подразделяющейся на периоды теологический, метафизический и научный. Огюсту Конту и его трехчленной концепции истории посвящены работы Соловьева «Кризис западной философии» (*СС* I), «Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества» (там же), «Идея человечества у Августа Конта» (*СС* IX).

С. 333—334. *...существовали великие монархии ∞ требующей абсолютного всецелого совершенства.* — Ср. этот отрывок со строфами из незадолго до того (в 1890 г.) написанного историософического стихотворения «Ex Oriente lux»:

И кто ж до Инда и до Ганга
Стезею славною прошел?
То македонская фаланга,
То Рима царственный орел.

И силой разума и права —
Всечеловеческих начал —
Воздвиглась Запада держава
И миру Рим единство дал.

Чего ж еще недоставало?
Зачем весь мир опять в крови?
Душа вселенной тосковала
О духе веры и любви!

...pax romana... — римский мир; *imperium romanum* — римская империя (*лат.*).

С. 335. *...Если Христос сказал евреям...* — Мф. 5:17.

С. 336. *...status in statu...* — государство в государстве (*лат.*).

С. 337. *...внешнее ее единство...* — В журнальном тексте — *«его единство»*, что неуместно по смыслу фразы.

О ПРИЧИНАХ УПАДКА СРЕДНЕВЕКОВОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ

Принадлежа к числу едва ли не самых сенсационных выступлений Соловьева, реферат «Об упадке средневекового миросозерцания», прочитанный в заседании Московского Психологического общества 19 октября 1891 г., по сути дела, не содержит в себе ничего сверх того, что говорилось и писалось философом прежде. Однако форма изложения оказалась в данной лекции особо четкой и заостренной.

Реферат Соловьева был воспринят его идейными противниками как откровенное нападение на устои православия и русской государственности. Библиография полемических выступлений против Соловьева только *МВ* насчитывает едва не сотню номеров. Даже А. А. Киреев, сохранивший лично благожелательное отношение к Соловьеву, писал Петровскому, редактору *МВ:* «Очень было бы досадно, если бы Соловьев и К° могли бы уличить Вас в том, что Вы не точны в Ваших обвинениях уголовного характера (тут действительно уголовщина)» (ГБЛ, ф. 224. I. 64, л. 80).

Однако полемисты консервативного лагеря не сумели сосредоточить свои возможности на центральных темах реферата, спор соскользнул на частности, как видно и из перепечатываемых в настоящем томе соловьевских выступлений (подробнее см. фундаментальную работу: Барабанов Е. Забытый спор // Вестник Русского христианского движения.— 1976.— № 118.— С. 117—165).

В цензурном ведомстве соловьевский реферат подверстался под борьбу с либерально-общественной неправительственной (по превратной логике вещей с обеих сторон воспринимавшейся как антиправительственная) помощью голодающим: «...можно, однако, сказать, что за

немногими исключениями не обнаруживалось в периодической печати,— утверждал во Всеподданнейшем докладе министр внутренних дел Дурново,— явно зловредной тенденции воспользоваться теперешним положением дел, с целью смущать общество. К сожалению, в самое последнее время оказалось, что поползновения такого рода далеко не чужды некоторым литературным партиям. Для ноябрьской книжки выходящего без предварительной цензуры журнала «Вопросы философии и психологии», издаваемого московским профессором Гротом, заготовлены были три статьи: одна из них под заголовком «Этика и голод», принадлежала самому издателю, другая — «О голоде» — графу Льву Толстому, а третья, «Средневековое мировоззрение», известному писателю Владимиру Соловьеву» (ЦГИА, ф. 776. 1891 г. 27, л. 11 об.). Соловьев склонен был преувеличивать значимость для цензурного ведомства своего реферата, вероятно, под влиянием яростной кампании, поднимавшейся в *МВ*: «Во-первых, я узнал *наверно,* что решено ни под каким видом не допускать общественной помощи голодающим, во-вторых,— сообщал он 26 октября 1891 г. Л. Я. Гуревич,— еще не готовая книжка философского журнала арестована в типографии не только из-за меня, но и за две невинные статьи Грота и Толстого о голоде» (*П* III, 131). По всей видимости, для правительства принципиально более опасными представлялись призывы к общественной самодеятельности, как это видно, в частности, и из письма Победоносцева Александру III от 1 ноября 1891 г.; подробно остановившись на разлагающем распространении толстовских идей и зачислив Соловьева союзником Толстого («К Толстому примкнул совершенно обезумевший Соловьев, выставляя себя каким-то пророком, и, несмотря на явную нелепость и несостоятельность всего, что он проповедует, его слушают, его читают, ему рукоплещут, как было недавно в Москве» и т. д.), обер-прокурор заключает указанием на опасность именно независимых мер помощи голодающим: «Теперь у этих людей проявились новые фантазии и возникли новые надежды на деятельность в народе по случаю голода» (Победоносцев К. П. Письма Александру III.— М., 1926.— Т. 2.— С. 253—254). Как бы там ни было, запрещению подпали все три статьи в *ВФП.* Репутация соловьевского реферата в цензурном ведомстве была настолько дурной, что еще в марте 1901 г. Г. П. Бартенев доносил в Московский цензурный комитет:

В 56-й книжке журнала <...> «Вопросы философии и психологии» обращают на себя внимание в статье Новгородцева выдержки из реферата В. С. Соловьева и самый реферат «Об упадке средневекового миросозерцания», напечатанный полностью. Он уже был изъят из 10-й книжки того же журнала в 1891 году по распоряжению Главного управления по делам печати. Смысл реферата в утверждении, что вся деятельность христианства после Константина Великого ложна и чужда духу Христа, что дух Христов действовал в атеистических гуманистах, двигавших развитие Европы за последние три-четыре века. Резкая выходка против христианской церкви и в особенности против православия заключается следующей бутадой: стр. 151: «...номинальным христианам, гордящимся своей бесовской верой, следовало бы вспомнить кое-что из Евангелия — историю двух апостолов: Иуды Искариота и Фомы. Иуда словом и лобызанием приветствовал Христа. Фома в лицо заверял свое неверие. Но Иуда предал Христа и «шед удавися», а Фома остался апо-

столом и умер за Христа». В настоящее время, когда т. н. интеллигенция полна раздражения на отлучение Толстого, появление этого реферата должно быть признано решительно вредным, тем более, что ведь 56 книжка В<опросов> Ф<илософии> и Пс<ихологии> посвящена возвеличению В. С. Соловьева, из которого хотят сделать какого-то Аполлония Тианского... Реферат написан с такою стройностью и гармоничностью, что о частичных исключениях не может быть и речи. Долгом своим считаю заявить, что по моему глубокому убеждению он подлежит уничтожению» (ЦГИАМ, ф. 31. 1. 131, л. 20 и об.). На этот раз, однако, реферат был издан: *ВФП* — 1901.— Янв.— Февр. (Кн. I).— С. 138—152. Но какой-то части русской публики он стал доступен уже вскоре после его публичного чтения.

Уже 22 октября 1891 г. Соловьев опубликовал «Письмо в редакцию»: «Прочтя в 291 № «Московских ведомостей» статьи гг. Ю. Николаева и Афанасьева, посвященные моему реферату в Психологическом обществе, считаю нужным заявить, что в этих статьях мои мысли переданы совершенно неверно, в чем легко можно будет убедиться, когда означенный реферат появится в печати» (*П* III, 196). Пока оставалась надежда на печатную публикацию уже обнародованного в публичном чтении реферата, философ колебался, печатать ли ему подлинный прочтенный текст или дать — то ли параллельно, то ли взамен ему — переработанный и расширенный текст (см: *П* II, 331—334). Реферат вместе с протоколом прений был набран для помещения в журнале. И когда последовал запрет на тиражирование, какое-то количество оттисков вышло за стены редакции. С них были изготовлены подпольные издания. Одно из них описано: О причинах упадка средневекового миросозерцания.— М.: [Изд. кружка Н. М. Астырева и Е. Д. Мягкова], 1892 (лит. М. В. Зворыкиной).— 23 с.— Литогр. с рукописн. оригинала (см.: Сводный каталог русской нелегальной и запрещенной печати XIX в.: Книги и периодические издания.— 2-е доп. и перераб. изд.— М., 1982.— Ч. 2.— С. 92).

Другое издание, размноженное с машинописного оригинала, имеется в Отделе редкой книги ГБЛ (МК, инв. № 25154): О причинах упадка средневекового миросозерцания.— М.; без изд. и тип., 1892.— 23 с.

Наш текст подготовлен по двум источникам. Вторая, несколько большая его половина (начиная со слов «*идеальное начало*» в конце первого абзаца третьей главки) воспроизводит корректурный оттиск (к сожалению, без авторской правки, сохраняющий очевидные, но непринципиальные опечатки) набора, подготовленного для *ВФП*; он вклеен, в качестве составной части, в книгу протоколов Московского Психологического общества (Отдел редких книг и рукописей научной библиотеки МГУ, рук. № 588, вклейка на л. 23). Это сверстанная тетрадь, с типографской пагинацией от с. 97 до с. 104. Начальная часть текста подготовлена по вышеуказанному экземпляру нелегального издания, хранящегося Отделом редкой книги ГБЛ; текст его, как показывает сверка с журнальным набором, явно восходит к этому последнему, но содержит в себе некоторое количество отступлений от него, в общем, второстепенных.

С. 344. *«истинно, истинно ∞ в Царствие Божие».*— Слова Христа к фарисейскому наставнику Никодиму (Ин. 3:5).

С. 345. *«Отойди от меня ∞ по-человечески».*— См.: Мф. 16:23.

...тот же ревностный ученик ∞ отрекся от Него. — Эпизоды с ап. Петром в ночь на Страстную Пятницу.

С. 353. *Христос выгнал ∞ Духом Своим.* — Лк. 8:2.

(Примеч.) *присциллиане* — последователи еп. Авильского Присцилла, придерживавшегося полугностических воззрений. Трирская казнь присциллианских вождей, осужденных по необоснованному обвинению в безнравственности, произошла в 385 г. Это был первый в истории случай казни еретиков.

С. 354. *...мы читаем о двух сынах ∞ сотворил волю Отца?* — Мф. 21:28—31. В тексте притчи парадокс посрамления святош дан острее, нежели у Соловьева: «мытари и блудницы» (28:31) внидут в Царство Божие прежде тех, кто непоколебимо уверен в своем духовном первородстве.

«Дух дышит, где хочет» — Ин. 3:8

С. 355. *Фома в лицо заявил ему свое неверие ∞ умер за Христа* — Эпизод с неверием и уверением Фомы см.: Ин. 20:24—29. По преданию, ап. Фома принял мученическую кончину в Индии.

...«шед удавися»... — Мф. 27:5

...они обидели ту самую материальную природу ∞ себя спасти от смерти. — Задолго до нынешней экологической публицистики Соловьев ставит вопрос о механистическом миросозерцании как об одном из важных идейных источников кризиса среды человеческого обитания.

...признать и осуществить свою солидарность с матерью-землей... — Ср. со стихами 1886 года:

> Земля-владычица! К тебе чело склонил я,
> И сквозь покров благоуханный твой
> Родного сердца пламень ощутил я,
> Услышал трепет жизни мировой.

...Господь мой и Бог мой! — Слова уверовавшего Фомы (Ин. 20:28).

ПРИЛОЖЕНИЕ

I. ПОЛОЖЕНИЯ <К ЧТЕНИЮ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА В ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ «О ПРИЧИНАХ УПАДКА СРЕДНЕВЕКОВОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ»>

Этот текст, очевидно, был создан в качестве листовки-повестки к заседанию общества; однолистка, отпечатанная в Москве, в типографии А. Гатцука.

Тот же текст мы находим в вышеуказанном оттиске, вошедшем в протоколы общества, и в подпольном издании.

Он же (но с пропуском — несомненно, по простому недосмотру — пунктов 4 и 5) напечатан в том отчете о заседании 19 октября 1891 г., которым вынуждено было ограничиться общество после запрета печатать самый реферат и прения: *ВФП* — 1891. — Нояб. (Кн. 10). — 2 паг. — С. 91—92.

II. <ПРЕНИЯ ПО РЕФЕРАТУ>

Текст — по указанному оттиску в протоколах МГУ; с непринципиальными расхождениями воспроизведен и в указанном подпольном издании.

С. 358. *...«воздавайте ∞ Богови»* — См.: Мф. 22:21; Мк. 12:17.

С. 359. *...будьте ∞ аки голуби.* — См.: Мф. 10:16.

С. 362. *Последнее религиозное сожжение...* — Речь идет о случае с флота капитан-лейтенантом Александром Возницыным и обратившим его в иудаизм Борохом Лейбовым. В 1738 г. при императрице Анне Иоанновне оба были сожжены согласно высочайшей резолюции на доклад Сената от 3 июля 1738 г. (См.: Полн. собр. законов Российской империи.— Т. X.— СПб. 1830.— С. 556 — 560, № 7612.) Об этом факте упоминает в 20 т. своей «Истории России» С. М. Соловьев (см.: Соловьев С. М. История России с древнейших времен.— М., 1963.— Т. 10.— С. 575.) — Сведения, любезно сообщенные Г. П. Чистяковым.

...bonnets blancs или blancs bonnets ... — белые колпаки или колпаки белые (*фр.),* т. е. пословица, сходная по смыслу с «что в лоб, что по лбу».

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<газеты «Московские ведомости»>

Текст — по единственной авторской публикации: *МВ* — 1891.— 26 окт. (№ 296).

С. 363. *...к моему краткому заявлению...* — Текст его см. в предыдущем примеч. Соловьев в своем новом письме возвращается к статьям: 1) Николаев <Говоруха-Отрок> Ю. По поводу реферата Вл. С. Соловьева // *МВ* — 1891.— 21 окт. (№ 291); 2)Афанасьев М. «Закрытое» заседание Психологического общества // Там же.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<газеты «Московские ведомости»>

Текст — по единственной авторской публикации: *МВ* — 1891.— 30 окт. (№ 300).

С. 366. *...к прежним неверным сообщениям ∞ присоединено несколько новых.* — Соловьев отвечает на статьи: 1) Грингмут В. Ответ Вл. Соловьеву // *МВ* — 1891.— 26 окт. (№ 296); 2) Николаев <Говоруха-Отрок>Ю. По поводу «письма» г. Соловьева // Там же; 3) а также на бесподписную передовую в том же номере газеты.

«...иным, лучшим началом жизни». — Ср. А. С. Пушкин. Из Пиндемонти: «Иные, лучшие мне дороги права, // Иная, лучшая потребна мне свобода...»

НАРОДНАЯ БЕДА И ОБЩЕСТВЕННАЯ ПОМОЩЬ

Голод 1891—1892 гг. впервые заставил Соловьева со всей серьезностью обратиться к теме, которая была центральной для русской общественной мысли пореформенной эпохи, но дотоле проходила как бы мимо Соловьева,— к теме судеб крестьянства и аграрных отношений в России. Правда, в начале 80-х гг. в работе «Еврейство и христианский вопрос» он высказал суждение, что без развитой городской культуры и техники, без просвещенной и милосердной городской общественности аграрные проблемы не могут быть решены. Но это было лишь са-

мое общее суждение, брошенное почти что вскользь И лишь голод начала 90-х годов,— голод, предшествуемый политикой контрреформ, необратимым нарастанием в стране индустриально-урбанистических отношений и распадом антиурбанистических идеологий как среди верхов, так и среди оппозиционной интеллигенции, заставил философа обратиться к этой старой своей идее, но развить ее на новом уровне понимания и с новым трагизмом.

Для Соловьева аграрная трагедия России есть прежде всего трагедия культуры в ее разнообразных преломлениях — религиозном, научном, гражданском.

В отличие от мыслителей самобытнических направлений (неокрепостники, революционные народники, толстовцы) Соловьев связывает современный ему кризис земледелия и крестьянской жизни в России не с развитием городской культуры как таковой, но с ущербностью, с недостаточностью этого развития. По мысли Соловьева, русская интеллигенция и шире — русское образованное общество — еще не освоили всерьез представление о культуре как о деятельном милосердии, немыслимом без постоянного обогащения знаний и нравственных понятий. Опростительство, т. е. ставка на элементарные потребности и понятия, апелляция к духовному примитиву, означает лишь разложение и распад. И потому не культура, а недостаток культуры (культуры мышления, культуры понимания других людей, культуры исторического понимания, культуры общественной самоорганизации) создает пропасть между интеллигенцией и народными низами. Отсюда — и трагическая непримиримость городской интеллигентской образованности с живой проблематикой народной жизни.

Текст — по единственной авторской публикации: *ВЕ* — 1891.— Окт.— С. 780—793.

С. 371. *...благодаря франко-русскому соглашению...* — Имеется в виду августовский договор 1891 г. о согласовании внешней политики обеих держав.

С. 372—373. *«И хлеба нет во всей земле ∞ и да будем рабами Фараону».* — Здесь Соловьев использует не жизнеописание Иосифа Прекрасного по Книге Бытия, но талмудические толкования 41—42 глав этой книги. Этот мидраш описывает тот строй государственной и хозяйственной организации, который получил в историографии и социологии наименование «азиатского способа производства».

С. 375. *...как у других сторонников общинного землевладения...* — т. е. у сторонников радикально-народнического социализма.

С. 379. *...петербургского хай-лайфа...* — high life — высший свет (*англ.*).

НАШ ГРЕХ И НАША ОБЯЗАННОСТЬ

Статья развивает круг идей предшествующей («Народная беда и общественная помощь»). Вновь — и с большею силой — звучит мотив необходимости покаяния «образованного общества» перед лицом народной беды. Свидетельством тогдашнего состояния Соловьева могут служить строки из письма редактору *ВЕ* М. М. Стасюлевичу от 20 сентября 1891 г.: «В настоящее время я изнемогаю под тяжестью усилий обра-

зовать из нашего хаоса, или просто слякоти, хотя бы микроскопическое ядрышко для будущего общественного организма. Очевидно, это значительно труднее, чем призвание варягов или крещение Руси. Да и Петру Великому, помимо гения, дело облегчалось возможностью своевременного и целесообразного употребления дубинки. А добровольное согласие на добро — это оказывается для наших сограждан чем-то вроде квадратуры круга. Я, впрочем, не впадаю в смертный грех уныния, особенно ввиду явных признаков, что небесное начальство потеряло терпение и хочет серьезно за нас приняться» (*П* IV, 54).

Сразу же после публикации статьи «Наш грех и наша обязанность» в октябрьском номере «Северного вестника» Соловьев пишет редактору этого журнала Л. Я. Гуревич, что статья в обществе «была замечена и, следовательно, достигла своей ближайшей цели», и просит до конца голода удерживать свои гонорары в пользу голодающих (*П* III, 130).

Текст — по единственной авторской публикации: Северный вестник.— 1891.— Окт.— 2 паг.— С. 164—166.

С. 385. *...приготовлением и совершением бессмысленных злодеяний...* — Соловьев имеет в виду акции индивидуального террора, центральной из которых было убийство императора Александра II 1 марта 1881 г.

...правительство устами г. министра финансов... — В 1888—1892 гг. этот пост занимал И. А. Вышнеградский (1832—1895), знаменитый математик, специалист в области теоретической механики и инженер. В августе 1892 г. он уступил этот пост С. Ю. Витте (1849—1915), с которым Соловьева связывали дружеские отношения и который, возможно, был одним из прототипов Политика в «Трех разговорах» (*СС* X).

С. 386. *...с начала прошлого десятилетия ∞ куда приведет этот путь...* — Соловьев имеет в виду свои мартовские лекции 1881 г. (см. т. 1 нашего издания).

ПИСЬМО К ИЗДАТЕЛЮ

<газеты «Московские ведомости»>

Текст — по единственной авторской публикации: *МВ*— 1891.— 3 нояб.— (№ 304).

С. 387. *Находя правильным ∞ будет представлена мною по начальству.* — См. примеч. к статье «О причинах упадка средневекового миросозерцания».

С. 390. *«Sublimitas itaque...»* — «И пусть твое высокопревосходительство назначит Расследователей (Inquisitores), пусть откроет форум, и пусть примет доносителей и осведомителей без неприязни к донесению, и пусть никто не лишит это обвинение силы на основании общего предписания» (*лат.*).

ТЯЖКОЕ ДЕЛО И ЛЕГКИЕ СЛОВА

Реферат Соловьева «О причинах упадка средневекового миросозерцания», прочитанный 19 октября 1891 г. в Московском Психологическом обществе, вызвал целую волну полемики на страницах *МВ*. Одним из

критиков Соловьева выступил профессор-канонист Московской духовной академии Н. А. Заозерский, пытавшийся доказать, что религиозные преследования, практиковавшиеся в истории Восточной церкви, канонически отличны от тех, которые практиковались на Западе (см.: Заозерский Н. А. Неосторожное слово: По поводу реферата и писем Вл. С. Соловьева // Русские ведомости.— 1891.— 17 нояб. (№ 318).

Текст — по единственной авторской публикации: *МВ* — 1891.— 20 нояб. (№ 320).

С. 392. *«Московские ведомости» посвятили несколько столбцов...* — Речь идет о статье, содержащей в виде особого раздела, справку «О значении слова inquisitor»: Грингмут В. Православие Вл. С. Соловьева // *МВ* — 1891.— 3 нояб. (№ 304).

С. 393. *...sine sanguinis effusione...* — «без пролития крови» *(лат.)*, подразумевается — казнь; приговор на деле означал предание смерти через сожжение.

РУКОВОДЯЩИЕ МЫСЛИ «ИСТОРИЧЕСКОГО ОБОЗРЕНИЯ»

Отклик на выход первых двух томов сборника «Историческое обозрение», издававшихся под редакцией Н. И. Кареева Историческим обществом при Санкт-Петербургском университете на протяжении 1890—1915 гг. В состав первого тома была включена пространная работа Н. И. Кареева «Философия, история и теория прогресса» (С. 113—164).

Эта статья — едва ли не единственная в соловьевском наследии прямая попытка выяснить отношения с одной из влиятельных школ, наложившей существенный отпечаток на весь облик русской мысли, общественных движений и академической среды последних трех десятилетий XIX в. В историографии эту школу, представленную трудами П. Л. Лаврова, Н. К. Михайловского, Н. И. Кареева и др., обозначают условным понятием «субъективно-социологической», хотя само содержание трудов представителей этой школы выходит далеко за рамки и субъективизма, и социологизма.

Текст — по единственной авторской публикации: *ВФП* — 1891.— Нояб. (Кн. 10).— 2 паг.— С. 75—86.

С. 398. *...den konkreten Mechanismus der Geschichte...* — раскрыть и объяснить конкретный механизм истории в обобщенных (абстрактных) исследованиях (*нем.*).

С. 407. *«...les progrès immense de l'immoralité publique...»* — громадный прогресс общественной безнравственности (*фр.*).

С. 408. *...coup de grâce...* — последний удар (*фр.*).

РЕШЕННЫЙ ВОПРОС

На это выступление Соловьева Заозерский ответил статьей: Последнее возражение г. Соловьеву // *МВ* — 1891.— 14 дек. (№ 345). Соловьев с ним более не полемизировал.

Текст — по единственной авторской публикации: Русские ведомости.— 1891.— 1 дек. (№ 331).

С. 409. *Он принял вызов и привел ∞ три случая...* — Речь идет о статье: Заозерский Н. А. О тяжком деле и легких словах: (Ответ г. Вл. Соловьеву) // *МВ* — 1891.— 28 нояб. (№ 329).

ОТВЕТ А. С. ПАВЛОВУ

А. С. Павлов вмешался в спор Соловьева с *МВ* статьей: Дополнительная историческая справка по вопросу о существовании церковной инквизиции на Востоке // *МВ* — 1891.— 10 дек. (№ 341). На реплику Соловьева он ответил заметкой: Quousque tandem? (Ответ Вл. С. Соловьеву) // Там же.— 8 янв. (№ 8). Соловьев ее оставил без внимания.

Текст — по единственной авторской публикации: Русские ведомости.— 1892.— 5 янв. (№ 4).

С. 414. ... *a fortiori...* — тем более (*лат.*).

С. 415. ...*и мне самому приходилось о ней упоминать...* — См. «О причинах упадка...» — с. 353 наст. изд.

ПИСЬМО К. П. ПОБЕДОНОСЦЕВУ

Впервые опубликовано в кн.: К. П. Победоносцев и его корреспонденты.— Пг., 1923.— Т. 1.— Полутом 2.— С. 969—970.

Текст — по автографу: ГБЛ, ф. 230, 4401.6.

С. 419. ...*египетские казни.* — Имеется в виду засуха и голод 1892 г., а шире — экологическое неблагополучие, о котором все настойчивее, как мы видим, писал Соловьев.

С. 420. ...*я давал им выражение в соответствующих словах.* — Соловьев в начале своей литературной и общественной карьеры был достаточно близко связан с Победоносцевым. По мере эволюции его взглядов, с изменением общественной ориентации и круга человеческого общения он не скрывал перемен и отношения к обер-прокурору. Соловьеву принадлежал ряд злых эпиграмм на Победоносцева, его письма и, несомненно, частные беседы изобиловали самыми резкими выпадами против всесильного государственного деятеля (см. также существенное примеч. А. А. Носова к его перепечатке этого письма: Новый мир.— 1989.— № 1.— С. 227).

...*Мне отмщение, аз воздам.* — Второз 32:35; Римл. 12:19.

ОТРИЦАТЕЛЬНЫЙ ИДЕАЛ НРАВСТВЕННОСТИ

Эта полемика с Н. Н. Страховым — один из несомненных ранних набросков к будущему монументальному труду Соловьева по систематической этике — «Оправданию добра», в частности, к восьмой его главе (*СС* VIII).

С. 422. ...*будьте совершенны, как Отец ваш небесный.* — Мф. 5:48.

С. 424. *Слезы людские...* — Стихотворение Ф. И. Тютчева.

И смерти дух средь нас ходил... — Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Чем чаще празднует Лицей...».

С. 426. ...πρῶτον ψεῦδος... — первичная ложь, ошибочный начальный тезис (*греч.*).

...*«первенец от мертвых»...* — Христос (Кол. 1:18).

КТО ПРОЗРЕЛ?

(*Письмо в редакцию <журнала «Русская мысль»>*)

Эта краткая заметка в ответ на выпад анонимного народнического критика представляет собой конкретизацию положений, затронутых в статье Соловьева «Наш грех и наша обязанность» (см. выше).

Текст — по единственной авторской публикации: Русская мысль.— 1892.— Июнь.— 2 паг.— С. 209—212.

С. 429—430. *...еще менее заслуживало ∞ почетно известные в своей среде «народники».* — Среди теоретиков-народников более всего был известен своими антисемитскими взглядами И. И. Юзов-Каблиц (1848—1893). Возможно также, что здесь Соловьев намекает и на отрекшегося от революционного и террористического прошлого экс-лидера «Народной воли» Л. А. Тихомирова (см. примеч. к статье «Вопрос о самочинном умствовании»).

В. В. — В. П. Воронцов.

...pia desideria... — благие намерения (*лат.*).

ВРАГ С ВОСТОКА

Текст — по единственной авторской публикации: Северный вестник.— 1892.— Июль.— С. 253—264.— (*СС* V, 484 ошибочно называет 1891 г. издания этой статьи, тогда как в оглавлении тома год указан верно; ошибку издателей повторяет некритически воспроизведшее тексты *СС* издание: Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т.— М., 1988.— Т. 2.— С. 779).

С. 433. (Примеч.) *В последнее время ∞ такого народничества.* — См. статью «Кто прозрел?» и примеч. к ней.

С. 436. *Раевский* Иван Иванович — помещик и земский деятель, самоотверженный соратник Л. Н. Толстого во время голода 1891—1892 гг. Об отношениях между Раевским и Толстым см.: Опульская Л. Д. Л. Н. Толстой. Материалы к биографии с 1886 по 1892 год.— М., 1979.— С. 255—256.

С. 439. *...граница Московского и Звенигородского уездов...* — По всей видимости, имеется в виду Дедово (Рижская ж. д.) — имение родственников Соловьева Коваленских.

<СОЦИАЛЬНЫЙ ВОПРОС В ЕВРОПЕ. ОТВЕТ НА АНКЕТУ Ж. ЮРЕ>

На исходе тревожно пережитого лета 1892 г. (голод, засуха, пожары торфяников под Москвой) Соловьев ответил письмом на анкету, с которой французский журналист и социолог, один из основоположников метода социологического анкетирования Жюль Юре обратился к ряду наиболее видных представителей европейской интеллигенции; кроме Соловьева на нее ответили А. Ротшильд, Ж. Гед, А. Бебель, А. Леруа-Болье, Э. Малатеста и др. (из русских — П. Лавров). Результаты опроса были опубликованы в 1897 г. (Huret, Jules. Enquête sur la

question sociale en Europe / Préfaces de Jean Jaurés et Paul Deschanel.— Paris, 1897.— P. 307—314).

Мы перепечатываем анонимный перевод, появившийся в *СС* XIII—XIV, 275—280.

МНИМЫЕ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЕ МЕРЫ К ПОДЪЕМУ НАРОДНОГО БЛАГОСОСТОЯНИЯ

Текст — по единственной авторской публикации: *ВЕ* — 1892.— Нояб.— С. 353—361.

ЛИЧНАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ И ОБЩЕЕ ДЕЛО

Если статья «Отрицательный идеал нравственности» — ранний набросок к «Оправданию добра», то комментируемая — уже прямая отработка текста будущего обобщающего соловьевскую этику сочинения. Этот источник гл. 12 ускользнул от внимания самого кропотливого и лучшего соловьевского текстолога, считавшего, что одна только двенадцатая глава из всей книги не имела предварительной журнальной публикации и появилась лишь в первом издании 1897 г. — см.: Wembris, Bruno. Der russische Text der «Rechtfertigung des Guten» («Opravdanie dobra») von Vladimir Solov'ev.— Tübingen, 1973.— S. 10; Эта ошибка развита в издании: Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т.— М., 1988.— Т. 1.— С. 843. Обнаружение публикации 1892 г. позволяет датировать начало работы над «Оправданием добра» двумя годами ранее — первые фрагменты его, считалось, появились в печати в 1894 г.

Текст — по первой авторской публикации: Помощь голодающим: Научно-литературный сборник / Под ред. Д. Анучина.— М.: Изд. «Русских ведомостей», 1892.— С. 556—564.

С. 463. *Ненадолго нам жизнь достается на свете* — «Одиссея» в пер. В. А. Жуковского цитируется неточно: «Нам ненадолго жизнь достается на свете» (XIX, 328); XIX, 329 — другая пунктуация.

ВОПРОС О САМОЧИННОМ УМСТВОВАНИИ

Текст — по единственной авторской публикации: *ВЕ* — 1892.— Дек.— С. 863—868.

С. 466. *...принцип чинопостепенности...* — Прямолинейные попытки Владиславлева применить шкалу благосостояния к учению о типологии личностей считались его современниками вещью одиозной.

...г. Лев Тихомиров... — Первоначально — активный деятель революционного народничества, один из основателей и лидеров «Народной воли», санкционировавший и пропагандистски обосновавший убийство императора Александра II, к памяти которого Соловьев относился с благоговением. В 1888 г., находясь в Париже, Тихомиров, под влиянием глубокого душевного кризиса, испросил помилования. Вернувшись в Россию, стал публицистом круга *МВ*, а в 1909—1913 гг. редактировал эту газету.

С. 468. *...о. Климента...* — В миру — Зедергольм Константин Карлович, сын лютеранского пастора; был домашним учителем в семье Киреевских. В 1853 г. принял православие. По совету Ив. Киреевского, посетил Оптину Пустынь (см. письмо И. В. Киреевского старцу Макарию Оптинскому от 28 июля 1853 г. — Руло Ф. Письма И. В. Киреевского Оптинскому старцу Макарию // Символ. — Париж, 1987. — Июль. — № 17. — С. 140), где позднее принял послушание, а затем — монашество.

С. 469. *Поморские Ответы* — пространный документ, составленный в 1722—1723 гг. старообрядческими учеными — братьями Андреем и Семеном Денисовыми и Трифоном Петровым (Выговская обитель беспоповщинского Поморского согласия) с обоснованием особенностей старообрядческого вероучения. «Поморские ответы» содержали также догматическую и источниковедческую критику официальных антистарообрядческих подделок (см.: Crummey R. O. The Old Believers and the World of Antichrist. The Vyg Community and the Russian State 1694—1855 — Madison, etc., 1970. — P. 86—90).

ИЗ ВОПРОСОВ КУЛЬТУРЫ

<1>

Ю. Ф. САМАРИН В ПИСЬМЕ К БАРОНЕССЕ Э. Ф. РАДЕН

Текст — по единственной авторской публикации: *ВЕ* — 1893. — Май. — С. 363—371.

С. 473. *...an und für sich...* — в себе и для себя (*нем.*).

С. 480. *...«познайте истину, и истина освободит вас».* — Ин. 8:32.

С. 481. *...под влиянием плохо усвоенных отбросов западной истории...* — Соловьев имеет в виду, с одной стороны, идеи национализма, а с другой — идеи разрешения социальных проблем на путях революционно-террористической активности.

<2>

ИСТОРИЧЕСКИЙ СФИНКС

Статья строится на сопоставлении высказываний по национальным и вероисповедным вопросам, с одной стороны, санкт-петербургских панславистов во главе с К. Н. Бестужевым-Рюминым, а с другой — публицистов *МВ*.

Текст — по единственной авторской публикации: *ВЕ* — 1893. — Июль. — С. 780—789.

С. 484—485. *Самарин, например ∞ Николая Павловича...* — Соловьев говорит об эпизоде из жизни Ю. Ф. Самарина, имевшем место в 1849 г. За попытки антинемецкой пропаганды в Остзейском крае он был посажен на 12 дней в Петропавловскую крепость, после чего состоялся его разговор с императором Николаем I. Подробности разговора Соловьев приводит в статье «Памяти императора Николая I». (см. С. 407—408 наст. т.).

ЗАМЕЧАНИЯ НА ЛЕКЦИЮ П. Н. МИЛЮКОВА

Полемика с начинающим историком П. Н. Милюковым примечательна как одна из попыток философского самоанализа Соловьева перед лицом критики, — в данном случае критики позитивистской. Здесь этот самоанализ вершится в двух планах: 1) истории идей (Соловьев, открещиваясь от славянофильства как такового, тем не менее открыто признает свою связь с религиозно-универсалистскими чаяниями «старших», «классических» славянофилов) и 2) в плане методологии истории философской мысли. Соловьев настаивает на неподвластности истории человеческого духа и, в частности, собственного творчества, методам позитивистской историографии, для которой, по словам философа, «все корни, равно как и вершины, сокрыты в бездне непознаваемого»

Текст — по единственной авторской публикации: *ВФП* — 1893.— Май (кн. 3).— 2 паг.— С. 149—154.

С. 493. ...*Леонтьев*... — Соловьев несколько раз специально писал о Леонтьеве и его творчестве, например в некрологе «Памяти К. Н. Леонтьева» (*СС* IX), в большой энциклопедической статье (*СС* X).

С. 494. ...*cui bono?* — кому на пользу? (*лат.*).

И когда один из немногих «легитимистов»... — см. Приложение к статье «Славянофильство и его вырождение» и статью «Новая защита старого славянофильства. (Ответ Д. Ф. Самарину)» (первый том настоящего издания).

...*автор «Метафизики в Древней Греции»* — кн. С. Н. Трубецкой.

С. 495. *Этих последних Леонтьев всегда чуждался*... — Пренебрежительное отношение К. Н. Леонтьева к «классическим» славянофилам было подтверждено и посмертными публикациями его наследия. Один из характерных тому примеров: «...если снять с них пестрый бархат и парчу бытовых идеалов, то окажется под этим приросшее к телу их обыкновенное серое, буржуазное либеральничанье, ничем существенным от западного *эгалитарного свободопоклонства* не разнящееся» («Моя литературная судьба». Автобиография Константина Леонтьева. [1875] / Вступит. статья Н. Л. Мещерякова. Комм. С. Н. Дурылина // Лит. наследство.— М., 1935.— Т. 22—24.— С. 446).

ПОРФИРИЙ ГОЛОВЛЕВ О СВОБОДЕ И ВЕРЕ

Заметка

Отношения Соловьева с В. В. Розановым были сложными, в них чистосердечные попытки взаимного сближения сочетались с ожесточенной публичной полемикой. За год с небольшим до написания памфлета «Порфирий Головлев...» Соловьев адресовал Розанову одно из самых искренних признаний относительно своей духовной позиции начала 90-х годов: «Я <...> далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской, или аугсбургской, или женевской. Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех остальных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов» (*П* III, 43—44). Соловьев откликнулся сочувственной рецензией на брошюру

Розанова «Место христианства в истории» (Русское обозрение.— 1880.— № 9. // *СС* XII, 256—257).

Однако подлинной солидарности между мыслителями быть не могло: слишком различными были их личностный склад и отношение к жизни. Соловьеву была присуща средневековая серьезность в подходе к ценностному миру, истовость (и это — несмотря на характерные для его поэзии и общения с людьми черты розыгрыша и карнавального пародирования всех и вся; кстати сказать, с такого рода розыгрышем мы встречаемся и в «Порфирии Головлеве...»). В духовном облике Соловьева были чрезвычайно сильны черты традиционного русского правдоискателя (см.: Дурылин С. Н. Церковь Невидимого Града. Сказание о Граде Китеже.— М., 1913.— С. 6—7). И что важно для понимания Соловьева,— это была серьезность, полагавшаяся не только на заветы прошлого, но и уверовавшая в гуманитарные и правовые идеи XIX в. и включившая их в общий круг христианских понятий о справедливости и святыне. Дорогие Соловьеву темы веры, личности, истории, свободы и гражданственности трактовались Розановым в столь характерном для конца прошлого века модусе эстетизированного натурализма. Непреложным для Розанова был прежде всего мир личных спонтанных и подчас даже полуосознанных переживаний, а все прочее мыслилось лишь своеобразными проекциями этого мира. На сентиментальное любование православным обиходом ложилась тень неприязни к Христу; острое чувство жалости к людям осквернялось характерными для розановской публицистики человеконенавистническими мотивами; русский патриотизм обесценивался разоблачительными нападками на русскую же литературно-художественную традицию и т. д. И не случайно Соловьев полемизировал с Розановым не только по вопросам церковным и гражданским, но и по вопросам природы искусства (см.: Особое чествование Пушкина; Против исполнительного листа — *СС* IX).

Текст — по единственной авторской публикации: *ВЕ* — 1894.— Февр.— С. 906—916.

С. 501. *Анучкин* — персонаж комедии Н. В. Гоголя «Женитьба».

...он и сболтнул.— Соловьев намекает на антисемитскую подоплеку рассуждения Розанова о «свободе» и «процентных бумагах».

С. 505. *...дабы он ∞ не стал в ряды «колеблющих камень Петра»* — т. е. протестантов, противников Римской церкви, наследницы первоверховенствующего апостола Петра (ср. слова Христа к апостолу: «...Я говорю тебе: ты — Петр <камень (*греч.*)>, и на сем камне Я создам Церковь» — Мф. 16:18).

...reservatio mentalis... — мысленная оговорка, обусловливающая несостоятельность произнесенного вслух обета, сакраментальной формулы, обязательства и т. п.

С. 506—507. *...долготерпения без конца ∞ припомнил бы не Содом и Гоморру...*— В библейском повествовании тема милосердия распространяется даже на обреченные развратные города. Возлюбленный и избранный Богом Авраам умоляет посетивших его трех Ангелов отвести гибель от Содома (см.: Быт. 18:16—32).

СПОР О СПРАВЕДЛИВОСТИ

О Л. А. Тихомирове и об отношении Соловьева к нему см. в наст. т. комментарий к статье «Вопрос о самочинном умствовании».

Текст — по единственной авторской публикации: *ВЕ* — 1894.— Апр.— С. 785—797.

С. 520. *Зилот* — (в ином прочтении — зелот) — ревнитель (*греч.*).

...того «мудрого» Гамалиила ∞ апостол Павел. — См.: Деян. 22:3, а также Деян. 5:34—39. Гамалиил (Гамлиэль) почитается в иудаизме как один из учительных «отцов» раввинизма, а в христианстве — как один из последних «праведников» Ветхого Завета.

С. 521. *Евангельская формула...* — из Нагорной проповеди (Мф. 7:12).

КОНЕЦ СПОРА

Последнее выступление в прямой полемике с В. В. Розановым и Л. А. Тихомировым по проблемам веротерпимости и религиозной свободы.

Текст — по единственной авторской публикации: *ВЕ* — 1894.— Июль.— С. 286—312.

С. 523. *Теперь публицист «Русского обозрения» открыл ∞ правило христианское и безусловно обязательное.* — Как явствует из современных текстологических данных, отсутствующий в каноническом русском тексте Деяний и в Вульгате фрагмент (Деян. 15:29), о котором говорит Соловьев («и не делать другим того, чего себе не хотите»), встречается в ряде греческих изводов (см.: Novum Testamentum Graece cum apparatu critico curavit D. Dr. Eberhard Nestle, novis curis elaboravit D. Dr. Erwin Nestle et D. Kurt Aland D. D. Ed. vicessima tertia.— Stuttgart, 1957.— P. 374).

С. 529. *Маркион* — гностический мыслитель II в. до н. э., отрицавший духовную ценность текстов Ветхого Завета.

Гностикам *Валентину* и *Василиду* Соловьев посвятил специальные статьи в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» (*СС* X).

С. 533. *Г-ну Тихомирову, испытавшему жестокие разочарования «ошую»...* — Намек на народовольческое прошлое Тихомирова. *Ошую* — слева (*старослав.*).

С. 534. *...что случилось с центурионом Карнелием...* — См.: Деян. 10:1—28. Тема *«центуриона Корнелия»* (в русской традиции — сотник Корнилий) всплывает в XI главке главы 19 «Оправдания добра».

С. 542. (Примеч.) Речь идет о статье *А. Н. Пыпина:* Вопросы древнерусской письменности: 1. Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. (*ВЕ* — 1894.— июнь).

С. 546. (Примеч.) Обратим внимание на одну из важных соловьевских самооценок: «Историю и будущность теократии», точнее, ее первый том (*СС* IV). он еше в 1894 г. полагает своим *«главным сочинением»*

ЗНАЧЕНИЕ ГОСУДАРСТВА

Текст — по единственной авторской публикации: *ВЕ* — 1895.— Дек.— С. 803—814.

С. 554. ...*salus reipublicae summa lex.*— Спасение государства — верховный закон (*лат.*).

С. 561. *Дело историков ∞ и погибла печальным образом...* — Поэтическую параллель этого рассуждения мы встречаем в стихотворении «Панмонголизм» (1894):

> Судьбою павшей Византии
> Мы научиться не хотим,
> И все твердят льстецы России:
> Ты — третий Рим, ты — третий Рим.
> . . . .
> Смирится в трепете и страхе,
> Кто мог обет любви забыть...
> И третий Рим лежит во прахе,
> А уж четвертому не быть
> (*Соловьев Вл.* Стихотворения...— С. 104, 105).

ВИЗАНТИЗМ И РОССИЯ

«Византизм и Россия» — статья, в которой уже приближающийся к последним рубежам жизни Соловьев воспроизводит основной круг тем своей церковно-исторической публицистики 80-х годов (характерно включение целых страниц «Национального вопроса в России» в новую работу. Ср., например, с. 121—128 первого тома нашего издания и с. 592—599 второго). И в то же время уже с первых ее страниц видно, что эта соловьевская статья продолжает его предшествующее выступление на страницах *ВЕ* — статью «Значение государства».

Текст — по единственной авторской публикации: *ВЕ* — 1896,— Янв. — С. 342—359; Апр.— С. 787—808.

С. 563. *«Два Рима пали ∞ не быть».* — Слова старца Елеазарова монастыря Филофея (нач. XVI в.), утверждавшего идею Московского государства как «третьего Рима».

С. 564. ...*ни самому автократору «ромеев»...* — византийскому самодержцу (*ромеи,* т.е. римляне,— самоназвание византийцев).

С. 569. *св. Алексий* — митрополит Киевский и Всея Руси (ум. 1378) поддерживал князя Московского Дмитрия Ивановича; добыл ему в Орде ярлык на Великое княжение Владимирское.

С. 570. *«от своего слова ∞ осудится».* — См.: Мф. 12:37.

С. 576—577. *Россия в XVII веке ∞ врагов его дела.* — Идеализация Петра I — дань Соловьева традициям русской западнической историографии, в частности, идеям его отца — С. М. Соловьева.

С. 584. ...*Авессаломову прикладу...* — т.е. примеру Авессалома — сына царя Давида, восставшего против отцовской власти.— 2 Царств (2 Сам.) 15—18.

С. 585. ...*«сердце царево в руце Божии...»* — Притч. 21:1.

С. 591. *«Бог живых»* — Исх. 3:6; Мф. 22:32.

...*мертвые, потому что эти границы явления...* — Выправляем очевидную ошибку оригинала, где стоит: *мертвыми.*

С. 596. ...*фанариотам...* — Фанар — квартал в Стамбуле, где проживала верхушка греческой общины Османской империи.

...в агарянском Стамбуле... — Агарянство — ислам. Библейская и кораническая словесность возводят родословие пророка Мухаммеда к Измаилу, Сыну Авраама и Агари (см. Быт. 21:18).

С. 598. (Примеч.) *«Записки по народным беседам» иеромонаха Пафнутия.* — См.: Записка II. О Символе веры // Чтения в Обществе истории и древностей российских — 1876.— Апр.— Июнь.— Кн. 2.— С. 139—183.

С 600—601. *Почти все основанные им коллегии ∞ это другой вопрос.* - Намек на неканоничность синодской системы церковного управления и — рикошетом — выпад против К. П. Победоносцева, обер-прокурора Святейшего Синода.

МИР ВОСТОКА И ЗАПАДА

Заметка в связи со столетием со дня кончины Екатерины II.

Текст — по *СС* VII, 381—384; там же (с. [388]) указано: «Напечатано впервые в «С.-Петербургских ведомостях» 1896, № 306», что не соответствует действительности.

С. 603. *...диссиденты...* — применительно к периоду упадка Речи Посполитой — группы и лица христианских некатолических исповеданий

ПАМЯТИ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ I

Заметка в связи с сорокалетием со дня кончины Николая I.

Внук декабриста (по материнской линии), умевший найти добрые слова для Герцена и Чернышевского. Соловьев, с его стремлением ко всеобъемлющей объективности, искал такие же слова и для их исторических антагонистов (Николая I, Каткова).

Но замысел этой краткой апологетической заметки далеко не простодушен. За статьей стоит не только примирительный пафос в отношении консервативного лагеря, с которым философ находился в непрерывных трениях (не случаен в этой заметке почтительный отклик на одну из публикаций К. П. Победоносцева). Заметка несет в себе и пафос осуждения — осуждения современных Соловьеву государственников-националистов, перед лицом которых даже Николай I, казавшийся одной из одиозных фигур русской истории XIX в., предстает образцом душевной широты и человеколюбия.

Текст — по *СС* VII, 377—380; там же (с. [388]) указано: «Напечатано впервые в «С.-Петербургских ведомостях» в 40-ю годовщину смерти императора», что не соответствует действительности.

С. 606—607. *Когда после трагической смерти Пушкина ∞ памятью императора Николая!* — Для позднего Соловьева была характерна неоправданная жесткость в трактовке предсмертных обстоятельств жизни Пушкина (см.: Судьба Пушкина — *СС* IX),— жесткость, неприемлемая в свете реальных — в том числе и новейших — данных об обстоятельствах гибели поэта (см.: А б р а м о в и ч С. Л. Пушкин в 1836 году.— Л., 1985).

ИДЕЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКА

Эгоцентризм, возведенный в мировоззренческий принцип,— один из центральных объектов пристального внимания и полемики Соловьева

на протяжении 90-х годов — от рецензии на книгу Н. М. Минского «При свете совести» (*СС* VI) до «Трех разговоров» (*СС* X), где антихрист причисляется к разряду «сверхчеловеков». Именно с этой точки зрения рассматривает Соловьев творческое наследие М. Ю. Лермонтова и К. Н. Леонтьева (хотя оно, конечно же, не исчерпывается для Соловьева проповедью эгоцентрического мировоззрения); в этом же плане философ полемизирует со своими эстетами-современниками — В. В. Розановым и А. Л. Волынским, отстаивая в спорах с ними примат духовного и человеческого начала в поэзии Пушкина и — шире — в культуре и в словесном творчестве.

При жизни Соловьеву приходилось сталкиваться лишь с ницшеанством эстетическим. До выхода на авансцену Европы и России политизированного ницшеанства (см.: Гангнус А. А. На руинах позитивной эстетики. Из истории одного термина // Новый мир.— 1988.— № 9; Лебедев А. А. Последняя религия // Вопросы философии.— 1989.— № 1.— С. 35—55.) философ не дожил. Но мрачный прогноз по части подмены «идеи человечества» и, стало быть, идеи человечности, «идеей сверхчеловека» — прогноз вырастающей из ницшеанских притязаний террористической диктатуры — дан философом в «Краткой повести об антихристе».

Текст — по единственной авторской публикации: Мир искусства.— 1899.— № 9.— С. 87—91.

С. 610. *..в разборе... перевода из Ницше...* — Речь идет о рецензии на книгу: Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Девять отрывков / В пер. С. П. Нани.— СПб., 1899 (Вопросы философии и психологии.— 1899.— Янв.— Февр. (кн. I).— Обзор книг.— С. 41—48.

С. 610—611. *Я нисколько не жалею ∞ пережитое увлечение.* — Соловьев имеет в виду свои увлечения, приведшие его на естественное отделение физико-математического факультета Московского университета.

С. 613. *...всей «стенающей твари»...* — См.: Римл. 8:22.

С. 615. *...«вещие зеницы, как у испуганной орлицы»...* — Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Пророк».

С. 616. ...ϑεοί τε βροτοί τε — боги и смертные *(греч.)*.

С. 617. *...«первенца из мертвых»...* — Кол. 1:18.

ТАЙНА ПРОГРЕССА

Текст — по единственной авторской публикации: Русь.— 1897.— 5 янв. (№ 5).

С. 621. *...не забывай в дымящихся развалинах Анхиза ∞ и всего земного мира.* — Соловьев ссылается на сюжет Вергилиевой «Энеиды»: троянец Эней, предок будущих владык миродержавного Рима, покидая пожарище родной Трои, вынес на себе своего отца Анхиза.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

<газеты «Новое время»>

Письмо дает очередное уточнение соловьевской экуменической позиции.

Текст — по единственной авторской публикации: Новое время.— 1897.— 14 мая (№ 7618).

С. 622. ...*«имеете помазание от Святого и ведаете все»*... — 1 Ин. 2:20.

ИЗ МОСКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ

Письмо в редакцию <журнала «Вестник Европы»>

Письмо возвращает нас к соловьевской публицистике начала 90-х гг. на экологические и аграрные темы. Однако в этой статье заметно усиливается интонация отчаяния, разочарования в российских и мировых судьбах.

Текст — по единственной авторской публикации: *ВЕ* — 1897.— Авг.— С. 850—852.

НЕСКОЛЬКО ЛИЧНЫХ ВОСПОМИНАНИЙ О КАТКОВЕ

Забытый мемуарный очерк, посвященный М. Н. Каткову, представляет собой огромный интерес в плане изучения биографии Соловьева,— на первых порах — союзника, а позднее — непримиримого противника Каткова, а точнее — его идей (ср. раздел о Каткове в статье «Славянофильство и его вырождение» в первом томе нашего издания).

«Драматургия» этой статьи отчасти сродни той, которая легла в основу заметки «Памяти императора Николая I»: это — не только попытка воздать дань уважения крупному отошедшему деятелю. чье имя для широкой русской публики было именем одиозным, но и акт косвенного осуждения эпигонов Каткова — Тихомирова, Грингмута и др., которым недоставало ни катковской человеческой значительности и яркости, ни его образованности.

Текст — по единственной авторской публикации: Кавказ.— 1897.— 11, 12 нояб. (№ 299, 300).

С. 626. ...*я написал статью «Идея и личность...»* — Статья не разыскана. Однако тема взаимодополнительности несходных религиозно-нравственных исканий в античной философии и в ветхозаветном иудаизме разрабатывалась Соловьевым на протяжении всего его творчества — от «Мифологического процесса в древнем язычестве» (1873—*СС* I) до незавершенных занятий библеистикой и платоновской текстологией.

...*две мои полемические статьи*... — «Странное недоразумение (ответ г. Лесевичу)» и «О действительности внешнего мира и основании метафизического познания (ответ К. Д. Кавелину)», опубликованы, соответственно, в февральском и июльском номерах катковского журнала (см.: *СС* I).

С. 630. ...*две корреспонденции*... — Дошедшая до назначения заметка была неизвестна до сих пор соловьевской литературе: Из Свиштова (Систово): 4 июля 1877 // *МВ* — 1877.— 16 июля (№ 177).— Подпись: *Вл. С.*

...*я читал публичную лекцию*... — См. т. 1 нашего издания.

С. 631—632. ...*у Каткова был в это время план* ∞ *вылазку против него*... — См. статью «Соглашение с Римом и московские газеты» и комментарий к ней (в 1 томе нашего издания).

С. 632. *...статья появилась в «Руси»...* — См. выше статью «Государственная философия в программе Министерства народного просвещения».

С. 632—633. *Однажды — это было 20 июля ∞ что и было исполнено.* — Загребское письмо Соловьева М. Н. Каткову от 20 июля 1886 г. нам неизвестно.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<газеты «Новое время»>

Письмо явилось откликом на анонимную заметку о перепечатанных нами выше соловьевских воспоминаниях о М. Н. Каткове (Новое время.— 1897.— 19 нояб.). Она представляла собой краткий, но неточный реферат воспоминаний.

Текст — по единственной авторской публикации: Новое время.— 1897.— 20 нояб. (№ 7807).

ПИСЬМО О ВОСТОЧНОМ ВОПРОСЕ

Это краткое историософическое эссе, написанное в связи с армянскими погромами в Турции, содержит в себе вольную или невольную параллель в оценке судеб двух гибнувших тогдашних западно-восточных империй — Османской и Российской.

Текст — по единственной авторской публикации: Братская помощь пострадавшим в Турции армянам: Литературный сборник / Зав. ред. Гр. Джаншиев.— 2 вновь обработанное и доп. изд.— М.: Типо-лит. Т-ва И. Н. Кушнерева и К°, 1898.— Отд. II.— С. 158—159.

С. 636. *...я пережил в ранней молодости ∞ войну 1877 г.* — См. выше статью Соловьева «Несколько личных воспоминаний о Каткове», а также комментарий к статье «Три силы» (1 том нашего издания).

В прошлом году ∞ не выгорело, на Востоке. — Имеются в виду национальные волнения и кровавые армянские погромы в Османской империи, вызвавшие всемирное возмущение, но так и не отвратившее от армянского населения Турции будущий геноцид.

...ancien régime... — старый порядок *(фр.),* обозначение времени до Великой французской революции.

С. 637. *...par acclamation...* — в единодушном восторге *(фр.).*

С. 638. *Non raggionar di lor, ma guarda e passa!..* — «Не стоит говорить о них, взгляни и пройди мимо» *(итал.).* — Ставшие пословицей слова Вергилия к Данте, о душах людей ничтожных, не стяжавших ни славы, ни позора, недостойных даже ада (Данте, Ад, III, 51; цитата не вполне точна).

ИЗ ЛИТЕРАТУРНЫХ ВОСПОМИНАНИЙ.
Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Интерес к личности и судьбе Н. Г. Чернышевского Соловьев пронес через всю жизнь. В 90-е гг. интерес этот был усугублен дружественными отношениями с родственником Чернышевского — А. Н. Пыпиным — историком, филологом и публицистом *ВЕ.* Кроме настоящего очерка, Соловьеву принадлежит еще одно произведение

о Чернышевском — краткая характеристика его эстетики («Первый шаг к положительной эстетике». 1894.— *СС* VII).

При жизни Соловьева эти мемуары не печатались. Текст — по посмертной публикации: *П* I, 271—282.— Это издание, несомненно, ближе к авторскому тексту, чем более ранние, осуществленные К. М. Федоровым, для которого воспоминания были написаны; однако текст *П* I вызывает подозрения в нарушении авторской воли (введение поясняющих примечаний и т. п.). В ГБЛ (ф.171.22.9) хранится автограф этой статьи, поступивший в 1910-е гг. в едва успевший организоваться музей Вл. Соловьева от М. К. Морозовой. Ю. И. Герасимова (Н. Г. Чернышевский: (Автографы Чернышевского и материалы о нем в фондах Отдела рукописей) // Записки Отдела рукописей ГБЛ.— М., 1979.— Вып. 40.— С. 116—118.) ошибочно увидела в ней подлинный окончательный текст воспоминаний Соловьева, будто бы зацензурованный при посмертной публикации. На самом деле это — черновик, в котором все поправки принадлежат философу и сделаны в момент фиксации текста на бумаге, в двух-трех второстепенных случаях речь может идти об авторском поиске более осторожного выражения. Публикации К. М. Федорова и *П* I восходят к иным, но, несомненно, авторизованным источникам (или источнику).

С. 639. *...на даче в селе Покровском-Глебове.* — Бывшее дачное место Покровское-Глебово-Стрешнево Рижской ж. д. входит ныне в черту Москвы. События, описываемые в начале очерка, относятся к маю 1864 г.

Dulce ridentem Lalagen amabo... — Смех веселый любил я Болтуньи, // Веселые речи *(лат.)* (Гораций, Оды, I, 22).

С. 643. (Примеч.) *П. Д. Юркевич* — один из философских учителей и предшественников Соловьева. Мировоззрению Юркевича посвящены произведения Соловьева «О философских трудах П. Д. Юркевича» (*СС* I) и особый раздел в статье «Три характеристики» (*СС* IX). Философскую реконструкцию конфликта Юркевича с Чернышевским см.: Гальцева Р. А. Юркевич. // Философская энциклопедия.— М., 1970,— Т. 5.

С. 648. (Примеч.) *В судах черна неправдой черной...* — Из стихотворения А. С. Хомякова «России» (1854).

ИОСИФ ДАВИДОВИЧ РАБИНОВИЧ. + 5 МАЯ 1889 г.

Эти незавершенные воспоминания об И. Д. Рабиновиче, основавшем в Кишиневе иудео-христианскую секту «Вифлеем» (см. в настоящем томе статью Соловьева «Новозаветный Израиль» и комментарии к ней), по всей видимости, создавались параллельно некрологу И. Д. Рабиновича (*СС* IX).

Печатается впервые. Текст — по автографу, сохранившемуся лишь частично: ГПБ, ф. 718. 31.

С. 651. *...в древних школах Шаммая и Гиллеля...* — Шаммаи и Хиллель — последний неформальный дуумвират «отцов»-талмудистов в царствование Ирода Великого (вторая половина I в. до н. э.). *Шаммаи* — представитель строгого законничества, а *Хиллель* — представитель

гуманных, свободных от жесткого формализма начал в традиционной еврейской образованности. С талмудической точки зрения вклад обоих, столь не похожих друг на друга «отцов» в традицию иудаизма равноценен, ибо отражает хотя и противоположные, но взаимодополняющие подходы к традиционной религиозности и культуре:

> Всякий спор во Имя Господне —
> в конце концов утвердится навек...
> Каков он, спор во Имя?
> Это — спор между Хиллелем и Шаммаи (Авот. V, 20).

С. 653. *...«Вифлеем»...* — Основанная И. Д. Рабиновичем секта называлась также и сектой «ревизионистов» ввиду того, что одним из основоположений ее вероучения был пересмотр обвинительного приговора, вынесенного Саддукейским синедрионом Иисусу Христу (см.: Бобрищев-Пушкин А. М. Суд и раскольники-сектанты // Вестник права.— СПб., 1901.— Вып. 31.— № 7.— С. 67).

...«истинный израильтянин безо всякого лукавства». — Ин. 1:47.

«Праведник верою своею жив будет». — Авв. 2:4.

С. 654. *...хочу написать о его деле в «Руси» Аксакова.* — Имеется в виду статья «Новозаветный Израиль».

ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ. АКСАКОВЫ

С Анной Федоровной Аксаковой-Тютчевой, которой в основном и посвящается этот незаконченный очерк, Соловьева связывали неровные, но тем не менее доверительные и дружеские отношения до самой ее смерти. Ее памяти посвящено одно из самых проникновенных лирических стихотворений Соловьева — «Опять надвинулись томительные тени...», 1895 (Соловьев Вл. Стихотворения и шуточные пьесы... — С. 109).

Возможно, в письме Соловьева к С. А. Венгерову от 4 сентября 1889 г. идет речь именно об этих, оставшихся неоконченными воспоминаниях (в таком случае перед нами — первый опыт соловьевской мемуарной прозы): «Оказывается, об А. Ф. Аксаковой писать гораздо труднее, чем о толкователе карфагенских и халкидонских канонов <Соловьев имеет в виду незадолго перед тем оконченную статью «Алексий, архиепископ виленский и литовский» — *П* IV, 281—285.— *Н. К., Е. Р.*>. Трудность и в непривычной мне форме личных воспоминаний (а какую же другую форму мог бы я избрать в этом случае?), и, главное, в боязни как-нибудь неделикатно коснуться интимных сторон сердца и жизни, что вдвойне непозволительно, когда дело идет о лице, не выступавшем ни на какое публичное поприще. Следовало бы во всяком случае переговорить прежде с ближними родными покойной А. Ф., — а между тем Вам нельзя ждать. Итак, простите великодушно, что, сам первый сделавши Вам это предложение, беру его назад» (*П* II, 318; ср. там же, с. 315—317).

При жизни автора эти воспоминания не печатались. Текст — по первой публикации: Книжки «Недели».— 1901.— Янв.— С. 1—15.

С. 660. *Анна Федоровна быстро берет ∞ книгу...* — Имеется в виду «Россия и Европа» Н. Я. Данилевского. *«Европейничанье»* — одна из основных разоблачительных категорий Данилевского, направленных против современного ему русского образованного общества.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН[1]

[1] Римские цифры обозначают том, арабские — страницы томов настоящего издания.

СОДЕРЖАНИЕ

ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

ФИЛОСОФСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА

---

* Произведение не входило в первое и второе издание Собрания сочинений Вл. Соловьева и в издание его писем под ред. Э. Л. Радлова.

** Произведение не входило также в дополнительные тома брюссельского издания Собрания сочинений Вл. Соловьева.

Соловьев Владимир Сергеевич

Сочинения в двух томах

Том 2

ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

—

ФИЛОСОФСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА

Редактор Н. В. Россина

Оформление художника С. Н. Оксмана

Художественный редактор В. В. Масленников

Технический редактор К. И. Заботина

Сдано в набор 20.02.89. Подписано к печати 23.06.89.
Формат 84×108 1/32. Бумага книжно-журнальная.
Гарнитура «Гарамонд». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 38,75. Усл. кр.-отт. 38,80. Уч.-изд. л. 41,95.
Тираж 35 000 экз. Заказ 398. Цена 2 р. 50 к.

Набор и фотоформы изготовлены в ордена Ленина
и ордена Октябрьской Революции
типографии имени В. И. Ленина издательства ЦК КПСС «Правда».
125865, ГСП, Москва, А-137, ул. «Правды», 24.

Отпечатано в ордена Трудового Красного Знамени
типографии Издательства ЦК КП Белоруссии.
г. Минск, 220041, Ленинский проспект, 79.